الإسلام واحداً ومتعدداً

الإسلام "الأسود"

محمد شقرون







دار الطليعة - بيروت

رابطة العقلانيين العرب

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٧

الإسلام واحداً ومتعدداً

الإسلام "الأسود"

جنوب الصحراء الكبرى

محمد شقرون



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً ومتعدّداً»

سلسلة دراسات تمت بإشراف

د. عبد المجيد الشرفي

مقدّمة

إنّ دراسة الظاهرة الدّينيّة ظاهرة في حدّ ذاتها حديثة، فرضتها التحوّلات التي يمرّ بها العالم منذ أن بدأت الحداثة تغزو مناطقه المختلفة وتصطدم بممانعة الأديان في التخلّي عن وظائفها الاجتماعيّة من حيث هي عوامل اندماج وتوحّد لدى الشّعوب المؤمنة بها.

لقد سعت الحداثة منذ ظهورها في أوروبا، وتسعى العولمة ابنتها الطبيعيّة اليوم إلى تجريد الأديان من تلك الوظائف لتحلّ محلّها في تنظيم حياة الشّعوب على مناويل ارتأت صلاحها لتأمين سعادة البشر وتحقيق أهدافهم في الحياة وإعطاء وجودهم معنى يختلف عمّا دأبت الأديان على إعطائه للبشر منذ أن سيطرت على العقول والأبدان.

لم تعد الأديان في نظر أنصار الحداثة والعولمة المحرّك الأساسي للتّنمية البشرية في العالــم. فقد قامت بذلك الدّور وحان زمن تخلّيها عنه، ولكنّ الأمر ليس باليسر الذي أراده له أنصار الحداثة حين ارتأوا ذلك وخطّطوا له فاعتبروا الأديان جزءاً من تاريخ البشريّة وظواهر اجتماعيّة يقوى حضورها في فترات ليخفت في فترات أخرى. فالأديان لا تزال حاضرة، وإن اختفت أو بدا لنا أنّها اختفت، فلكي تعود إلى الظّهور أقوى ممّا كانت عليه. وقد عادت فعلاً لتقوم بدورها في حياة الأفراد والمجتمعات وأصبحت مؤثّرة في مجرى الأحداث في العالم، ومتدخّلة في السياسة والاجتماع. وعاد الاهتمام بها كأقوى ما

يكون، وكثرت الدّراسات والأطروحات التي تسعى إلى تفسير هذه العودة، ودراسة أسباب ظهورها. فلا تكاد تخلو جامعة من جامعات العالم من وجود قسم فيها يهتمّ بدراسة الأديان، ولا يخلو مركز بحث تقليديّ أو استراتيجيّ من وجود وحدة بحث أو مختبر يشتغل على دراسة الأديان المقارنة.

والدّين الإسلاميّ من الأديان الكبرى في العالم من حيث عدد المؤمنين به، ومن حيث تأثيره في حياتهم وفي رؤيتهم للكون ولأنفسهم داخل هذا الكون. وهو من الأديان العائدة بقوّة على السّاحتين السّياسيّة والاجتماعيّة في العالم الإسلامي وفي مناطق أخرى لم تعرف الإسلام في السّابق. فلا غرابة أن يكون موضوعاً للدّرس في مختلف أصقاع الأرض وأن تختلف الآراء حوله ويكثر الجدل ويتشعّب حول مميّزات هذا الدّين ومصادر قوّته وقدرته على تحدّي مقولات الحداثة واعتراضه سبيل العولمة ومحاولاته قطع الطّريق أمام زحفها على العالم المعاصر.

ومن القضايا الموضوعة على بساط الدّرس في مختبرات البحث في العالم قضيّة وحدة الإسلام وتنوّعه، وما هي عناصر الوحدة والتوحيد في هذا الدّين الذي بدا قادراً على تحريك أشخاص أو شعوب لا يجمع بينها جامع لغويّ أو اقتصاديّ أو عرقيّ. وكيف تمكّن من تجاوز كلّ الاختلافات الظّاهرة بين هذه الشعوب وأولئك الأفراد.

واتّجهت الدّراسات اتّجاهاً تفكيكيّاً، في محاولة لفهم الأجزاء والمكوّنات، عساها تصل إلى فهم الكلّ وتحديد الجامع في مرحلة لاحقة. وتحدّثت عن أصناف من الإسلام بدت وكأنّها مستقلّة عن

بعضها البعض. فذكرت الإسلام الإفريقيّ والآسيويّ والعربيّ والأوروبّيّ والأمريكيّ وحوّلت الفروع إلى أصول مستقلّة عن الأصل الرّئيسيّ، باعتبار التحوّلات التي طرأت على ذلك الأصل حتّى أفقدته مميّزاته الأساسيّة مثلما تتحوّل الأصول الأولى في الطبيعة بفعل الزّمن والتّغييرات المناخيّة إلى أصول جديدة لا يربطها بالأصل الأوّل سوى بعض الخيوط الدّقيقة التي لا يصل إلى الوقوف عليها إلاّ من رسخت قدمه في العلم.

الفصل الأول

في التسمية وحدود المجال: الإسلام "الأسود"

تهتمّ دراستنا هذه بالإسلام جنوب الصّحراء الكبرى أو ما أُطلق عليه في بعض الدّراسات الإسلام "الأسود"، وتركّز خاصّة على المنطقة الغربيّة منها وهي المنطقة التي عرفناها أكثر من غيرها بحكم العمل فيها والإقامة لسنوات مكّنتنا من الاطّلاع على الشّأن الديني فيها، ثمّ لأنّها المنطقة التي ينتشر فيها الإسلام أكثر من غيرها في إفريقيا، وهي التي عاشت لقرون تحت حكم دول تُنسب إلى الإسلام وعرفت حركات جهاد وحروباً قامت باسم الإسلام ولنشره. وأخيراً لأنّها المنطقة التي يشهد فيها الإسلام اليوم حركيّة جعلته موضوعاً للدّراسة في كثير من مراكز البحث الحكوميّة والخاصّة في العالم المتقدّم. ونركّز اهتمامنا على الإسلام الإفريقي، أي على كتابات الأفارقة وممارساتهم الدّينيّة، فنُخرج من دائرة اهتمامنا كتابات وممارسات الوافدين على المنطقة من الشّعوب العربيّة أوالآسيويّة مثل عرب جنوب الجزيرة العربيّة أوالشيرازيين والهنود في المنطقة الشرقية من القارّة وفي جنوبها، والمغاربة والمصريين في المنطقة الغربية.

لقد عُدّ هذا الإسلام صنفاً مختلفاً عن بقيّة الأصناف الأخرى، له مميّزاته الخاصّة، كما عدُّ واحداً غير متعدّد من حيث تركيبته العقديّة وأحكامه التشريعيّة ومظاهر التديّن عند المؤمنين به. فهو إسلام أسود كسواد بشرة المتديّنين به، مع كلّ ما تعنيه عبارة أسود في المخيال الغربي من شعوذة وسحر وقصور ذهني وغلبة العاطفة على العقل.

والإسلام جنوب الصحراء، أو الإسلام "الأسود"، عبارة تطلق في الدّراسات الحديثة على الإسلام السّائد في منطقة تمتدّ من جنوب الصّحراء الكبرى إلى رأس الرّجاء الصّالح في أقصى جنوب القارّة الإفريقيّة. وهي منطقة شاسعة جغرافياً، مختلفة أجزاؤها من حيث التضاريس والمناخ، لا يجمع بين سكّانها سوى لون البشرة الأسود والتخلّف الاقتصادي الذي يقلّ ويكثر من منطقة إلى أخرى ومن مدينة إلى أخرى.

تثير دراسة الإسلام الإفريقي جنوب الصّحراء الكبرى العديد من الإشكاليات وتطرح على الباحث الكثير من التساؤلات حول وحدة هذا الإسلام وتنوّعه داخليّاً، واختلافه عن الإسلام في المناطق الأخرى، وحول المنهج الأنسب لدراسته وكيفيّة التّعامل مع مصادر تلك الدّراسة من المكتوب والمرويّ والمُشاهد ميدانيّاً، وحول قضايا الإحصاء، إحصاء المسلمين في هذه المنطقة، وقضايا السّياسة والدّور الذي يلعبه المسلمون في تسيير شؤونهم وشؤون المجتمعات التي ينتمون إليها سواء كانوا الأغلبيّة فيها أو الأقليّة.

فهل الإسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء واحدٌ تغني دراسة مجتمع من مجتمعاته أو طائفة من طوائفه عن دراسة الجميع؟ وهل هو مختلف عن الإسلام في بقيّة مناطق العالم الإسلامي؟ وهل الحديث

عن إسلام أسود أو إفريقيّ مشروع؟

الواقع أنّ الحديث عن أصناف من الإسلام لا يعتمد العقيدة في حدّ ذاتها بقدر ما يعتمد الممارسة الدينيّة ومظاهر التديّن المتمثلة خاصّة في التّظاهرات الجماعيّة التي تكون مختلفة بالضّرورة من شعب إلى آخر، ومن صقع إلى آخر بحسب الظّروف التّاريخيّة التي مرّت بها الشّعوب ،وبحسب الموروث الثّقافي الذي كان سائداً في تلك الأصقاع قبل مجيء الإسلام إليها، وبحسب الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة وخاصّة الاقتصاديّة التي تكون سائدة في المجتمعات الإسلاميّة المدروسة. كما يعتمد المواقف السّياسيّة للمسلمين، ونظرتهم إلى الآخر المختلف عنهم في مواقفه من بعض القضايا التي تهمّ تنظيم الحياة الجماعيّة، وردود فعلهم على التحدّيات التي تطرحها عليهم المتغيّرات العالميّة على المستويات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

الاختلاف بين المسلمين عبر تاريخهم سياسي اجتماعي قبل أن يكون عقديّاً، أي إنّه يهمّ المستوى الثّاني للإسلام، مستوى الممارسة التّاريخيّة وتأويل النّصوص الدّينيّة وتكييف السّلوك الفردي والجماعي حسب مقتضيات المستوى الأوّل أي "المستوى القرآني" حسب تعبير عبد المجيد الشّرفي[1] أو "الإسلام المعياري" حسب تعبير علي أومليل[2]، وهوقائم بين المسلمين منذ القديم، فقد تأسّست الفرق

(١) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام والحداثة**، ص ١٦. [للاطلاع على كامل معطيات النشر، يُرجى العودة إلى قائمة المصادر والمراجع المثبتة في آخر الكتاب ـ المحرّر].

(٢) م.ن، ص ١٦.

وتنازعت فيما بينها ،ولكن لم يكن ذلك التّنازع يصل بهم إلى درجة تدفعهم إلى أن يخرج بعضهم بعضاً من حظيرة الإسلام، إلاّ فيما ندر حين يمسّ الاختلاف العقيدة في حدّ ذاتها من حيث إيمان جميعهم بقواعد الإسلام الخمسة، وتأديتهم للفروض التي تنجرّ عن قبولها من الصّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ، وإيمانهم بوحدة الخالق، ورسالة النبي محمّد، ونزول الوحي عليه بالكتاب[1]، وليس بينهم اختلافات من جنس اختلافات المسيحيين حول طبيعة يسوع المسيح، ولم تتعدّد نسخ الكتاب عندهم كتعدّدها عند المسيحيين. كما أنّ هذا الاختلاف قائم اليوم لاختلاف ردود فعلهم على تحدّيات الحداثة والعولمة وما يتبعهما من محاولات غايتها الهيمنة على مقدّرات الشّعوب المادّيّة والفكريّة.

إنّ الحديث عن إسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى ونعته بالأسود، وجعله واحداً مختلفاً عن غيره عند الشّعوب الأخرى، فكرة غربيّة تعتمد الجنس، وتبحث عن الاختلاف وتركّز عليه لغايات كانت وراء نشرها في بداية القرن الماضي. لكنّها شاعت منذ أن استعملها بول مارتي Paul Marty وس. أندريه C. P. J. André في أوائل ذلك القرن[2]، ومارسيل كاردير Marcel Cardaire في أواسطه[3] حتّى

(١) تعدّدت كتب الملل والنّحل عند المسلمين ولم نجد عندهم تعدّداً في الإسلام. فهناك فرق مسلمة وإن اختلفت في بعض القضايا، وفرق غير مسلمة وإن ادّعى أصحابها الإسلام. انظر البغدادي في حديثه عن الفرق الغالية «التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه»، **الفرق بين الفرق**، ص ص ٢٢٠ - ٢٩٩.

(٢) C. P. J. André, *l'Islam noir*, Paris 1924.

(٣) M. Cardaire, *Contribution à l'étude de l'Islam noir*, Bamako, 1949.

وردت في كتابات بعض الأفارقة في الرّبع الأخير منه[1]، وهي تبقى في حاجة إلى تمحيص يؤكّد وحدة الإسلام جنوب الصحراء واختلافه عن غيره.

وإذا كان الاختلاف متوقّعاً لما أشرنا إليه من إمكانيّة وجوده في عالم إسلاميّ يختلف عرقيّاً وثقافيّاً، كما يختلف من حيث طرق دخول الإسلام إليه من منطقة إلى أخرى، ومن حيث عدد المسلمين ووضعهم السّياسي والاجتماعي من بلد إلى آخر، فإنّ وحدته في هذا الاختلاف هي التي يمكن الشكّ فيها حتّى نجد الأدلّة القاطعة عليها. ومن تلك الأدلّة، ولعل من أهمّها، الدّراسة الميدانيّة لكلّ ممارسات الشّعوب المسلمة في إفريقيا والوقوف على ما يوحّد بين تلك الممارسات في شرق إفريقيا وفي غربها، في الصحراء الكبرى شمال خطّ الاستواء، وفي الأدغال عند ذلك الخطّ وفي جنوبه، وفي الجزر الواقعة في شرق القارّة أو في غربها.

لقد استُعمل المصطلح [الإسلام "الأسود"] في فترة الاستعمار الأوروبّي لنعت الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى على أساس اختلافه عن الإسلام في المناطق الأخرى، وعلى اعتبار صبغته التأليفيّة بين الإسلام العربي وعقائد المنطقة قبل دخولها في الإسلام. وكان ذلك محاولة لفصل مناطق جنوب الصّحراء عن جوارها العربي الإسلامي في الشّمال وفي الشّرق، ذلك الجوار الذي بدأت فيه حركات المقاومة تستغلّ الشّعور الدّيني لتحرير البلاد من الهيمنة الغربيّة، وكانت حركة النّهضة في المشرق العربي تسعى إلى توحيد المسلمين على أسس لم

---

(١) انظر: A. Samb, «Islam arabe et Islam noir», in *Ethiopiques* nº 2, Avril 1975; Jaulin, R. «Sur l'Islam noir», *Table Ronde* 126 (1958) pp. 183 - 213.

يكن الدّين بعيدا عنها بل كان العنصر الرّئيسيّ فيها ومنها دعوات الكواكبي والأفغاني.

وفي سبيل تحقيق ذلك الفصل، وللحيلولة دون انتشار عدوى المقاومة، ولإحكام السيطرة على المنطقة، شجّعت السّلطات الاستعماريّة الدّراسات حول الإسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء في اتّجاه إبراز خصوصياته، كما غضّت الطّرف عن أنشطة الدّعاة المسلمين من الأفارقة ما دامت تلك الأنشطة لا تتعرّض لنفوذها ولا تدعو إلى الثورة عليها أو إلى التمرد.

لقد صرّح لوشاتولييه Le Châtelier في بداية القرن الماضي بضرورة تشجيع الدّراسات الإسلاميّة في المنطقة وكتب: «إنّ فرنسا، وقد غدت اليوم قوّة إسلاميّة إفريقيّة [باحتلالها] الجزائر ومجاورتها للمغرب، وباحتلالها للسّنغال وللسّودان الفرنسي [مالي] ولمقاطعات جديدة في تشاد، مهتمّة بتطوّر الدّراسات الإسلاميّة في شكلها العملي حتّى تجعل منها عنصراً من عناصر العمل السّياسي»[١].

وعبّر الحاكم العام الفرنسي لإفريقيا الغربيّة عن خشيته من أن يلعب الإسلام في منطقته نفس الدّور الذي يلعبه في شمال إفريقيا وفي بقيّة العالم العربي وأن يوحّد بين شعوب كانت في السّابق مختلفة، وكتب في منشور له عن السّياسة الإسلاميّة الفرنسيّة: «من المؤكّد أن تخفّ حدّة الخلافات بين المسلمين من كلّ الجنسيات وأن تتكوّن في

---

(١) «Puissance musulmane africaine par l'Algérie et par le voisinage du Maroc, par le Sénégal et le Soudan, par de nouvelles provinces du Tchad, la France est spécialement intéressée au développement des études islamiques, dans la forme pratique où elles deviennent utilisables comme élément d'action politique». Le Châtelier, *L'Islam en Afrique Occidentale*., p. 8.

يوم من الأيام جنسيّة إسلاميّة تعلو على الجنسيات الأخرى رغم الاختلاف الإثني. إنّ فكرة الانتماء إلى دين ستوحّد كلّ الشّعوب التي كانت مختلفة... إنّنا نلاحظ اليوم القوى الإسلاميّة تتجمّع مستغلّة التغييرات التي أحدثها الغزو الفرنسي، وفي هذا التطوّر خطر محقّق على الاستقرار السّياسي في المستعمرة»(١).

وكانت النتيجة أن استجابت فرنسا لطلبه وبعثت ما سمّي بـ"دائرة الشّؤون الإسلاميّة" سنة ١٩٠٦، وجعلت من أهدافها مكافحة التأثير القادم من شمال إفريقيا. واتّجهت سياسة الحاكم العام إلى محاربة كلّ أثر عربيّ في المنطقة بداية من اللغة التي منع استخدامها في المعاملات الرّسميّة، وحاول السّيطرة على المدارس القرآنية الأهليّة بسنّ قوانين تخضعها لتراخيص إداريّة، وتنظّم سير الدروس بها وتشترط تعليم اللّغة الفرنسيّة على المتخرّجين منها. وسعى إلى نشر التّعليم الفرنسي في مدارس مختلطة موازية للمدارس الأهليّة ومنافسة لها(٢).

ولئن ساعدت تلك السّياسة، أي سياسة الفصل بين ضفّتي

---

(١) «Il est donc certain que non seulement les rivalités s'apaiseront entre les musulmans de toutes nationalités, mais encore qu'une nationalité musulmane se constituera un jour au-dessus d'elles en dépit des différences ethniques; l'idée religieuse devant cimenter, entre eux, tous les groupes divers autrefois divergents. (...) Nous voyons les forces musulmanes se concentrer en profitant des transformations sociales consécutives à la conquête franÓaise. Or cette évolution est incontestablement dangereuse pour la stabilité politique de la colonie». circulaire BC 11, Affaires Musulmanes, Archives Nationales du Sénégal.

(٢) منشور الحاكم العام لإفريقيا الغربيّة بتاريخ ٨ ماي/ أيار ١٩١١ في: *Journal Officiel de A. O. F.* du 13 Mai 1911, p. 286.

الصّحراء الكبرى وإبراز خصوصيات الإسلام في الضفّة الجنوبيّة منها على تهدئة الأوضاع في المستعمرات الفرنسية جنوب الصّحـراء الكبرى، محقّقة بذلك غايات أصحابها، فإنّها قد شجّعت في نفس الوقت على زيادة انتشار الإسلام في مناطق لم يدخلها سابقاً، وساهمت في أن تكون تلك الخصوصيات عنصراً من عناصر التحرّك ضدّها، ودافعاً لبروز شعور بالاختلاف عند الشّعوب الإفريقيّة دفعها إلى المقاومة السّلميّة في أغلب الأحيان، والعنيفة في أحيان أخرى، وكان الإسلام حاضراً فيهما معاً غير أنّ ذلك الشّعور بالاختلاف كان موجّها ضدّ المستعمر الأوروبّي لا ضدّ بقيّة العالم الإسلامي الذي كان في الواقع يعيش نفس الأوضاع ويقاوم نفس التحدّي، وساهم ذلك الاختلاف في توثيق الصّلة بالعالم العربي والإسلامي، وكان سبباً في ظهور تيّارات فكريّة أعادت ربط الصّلة بالفكر الإسلامي القديم، وسعت إلى إحيائه والاجتهاد فيه، ليكون ركناً أساسيّاً من أركان تقوم عليها الهويّة وتكون عليها المقاومة.

لقد استفاد الإسلام في جنوب الصّحراء من الوضع الاستعماري وسياسته الإسلاميّة في اتّجاهين: اتّجاه التوسّع في ظلّ حالة الهدوء وتأمين الطّرق التي توفّرت حين أحكم الاستعمار قبضته على المنطقة، واتّجاه الاستيطان في المنطقة وفي قلوب أهلها حين أصبح ملجأ لهم وهوية للوقوف في وجه حركات التغريب والتنصير التي تبعت دخول الاستعمار. لقد اكتسب الإسلام صفة الدّين المحلّي الذي يقاوم الوافد.

ولئن شجّعت السّياسة الفرنسيّة ومثلها الأنكليزيّة على دراسة الإسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء ووجّهت تلك الدّراسة أو حاولت

توجيهها إلى ما يخدم مصالحها، فإنّ دراسة الإسلام في تلك المنطقة لم تكن وليدة القرن الماضي. لقد تعدّدت زيارات الرّحّالة الأوروبيين إلى المنطقة قبل ذلك الوقت، وبدأ الاهتمام بدراسة الإسلام ديناً وحضارة عند الغربيين، مع بداية نهضتهم وتكثّفت الدّراسات وتوسّعت، وأصبحت اختصاصاً في الجامعات ومعاهد البحث مع تنامي حركة المدّ الاستعماري في القرن التّاسع عشر حين أصبح الغرب يحكم أجناساً لا تدين بدينه ولا تتكلّم لغاته، ولا تعرف الكثير عن مؤسساته السّياسية والاقتصاديّة ولا عن تنظيماته الاجتماعية. ثمّ إنها تقاوم تلك المؤسّسات والتّنظيمات اعتماداً على رصيد تاريخي ثقافي كان الإسلام عماده الأساسي.

فقد توالى نشر كتب الرّحلات التي قام بها الرّحالون الغربيون إلى إفريقيا برّاً أو بحراً منذ أن بدأ الغربيون يرحلون لاكتشاف آفاق جديدة ،وأسواق جديدة، تساعدهم على ذلك اكتشافاتهم في علم الملاحة. فنشرت رحلات الإسبان والبرتغاليين إلى سواحل إفريقيا الغربية، ورحلات غيرهم من الألمان والفرنسيين إلى داخل الأراضي الإفريقية برّاً، انطلاقاً من شمال إفريقيا، كما ترجمت كتب الرحّالة العرب إلى تلك المناطق وما كتبه الجغرافيون والمؤرّخون وكتّاب الفتوحات عن الإسلام فيها. كما ترجمت مؤلّفات الأفارقة المسلمين عن بلدانهم[1].

تعدّدت الدّراسات الغربيّة عن الإسلام في إفريقيا وتنوّعت بتنوّع

(١) منها رحلات ابن بطّوطة وكتابات البكري والإدريسي واليعقوبي وابن خلدون من العرب، ومحمود كعت وعبد الرحمن السعدي من الأفارقة، إلى جانب كتب أخرى مجهولة المؤلّف مثل **تاريخ أغادس** و**تاريخ كانو**.

المهتمّين بالقضيّة. فمنها ما كتبه المستطلعون والرحّالة، ومنها ما كتبه موظّفو الإدارة الاستعماريّة من عسكريين ومدنيين بعد سيطرة الجيوش الغازية على المناطق الإسلاميّة في إفريقيا، ومنها ما كتبه مؤرّخون جامعيون زاروا تلك المناطق أو استقرّوا للتّدريس في جامعاتها.

ونجد من الصّنف الأوّل كتب الرّحلات وتقارير المهمّات التي جرت في القرن التّاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومنها بالنّسبة إلى المنطقة الغربيّة كتاب هنريش بارت **رحلات واكتشافات في وسط إفريقيا في السّنوات ١٨٤٩ إلى ١٨٥٥**، وكتابات بول مارتي عن الإسلام في إفريقيا الغربيّة وفي السّنغال وموريتانيا خاصّة[١].

ومن الصّنف الثّاني نذكر كتاب فانسان مونتاي V. Monteil الذي صدر في سنة ١٩٦٤ وعنوانه **الإسلام الأسود**، وقد اقتنع بإمكانية «تقسيم العالم الإسلامي إلى خمس مناطق إثنيّة ثقافيّة كبرى : الإسلام العربي، الإسلام التركي، الإسلام الإيراني - الهندي، الإسلام المالوي والإسلام الأسود»[٢]. وقد حاول فيه أن يبيّن للقارئ خصوصيّة الإسلام جنوب الصّحراء، وقد أرجعها إلى وجود معتقدات وممارسات دينيّة عند الأفارقة المسلمين تعود في أصلها إلى المعتقدات السّابقة على دخول الإسلام إلى تلك المنطقة. قال: «إنّ لإفريقيا شخصيتها الخاصّة، والإسلام الذي يعيشه الأفارقة هو إسلام أسود لكون بنيته التّحتيّة ذات أصل إحيائي. إنّ جوهر تصوّره للعالم لم يتغيّر منذ القرن الرّابع عشر حين أفتى خليل بن إسحاق بتفضيل

(١) P. Marty, *Etudes sur l'Islam au Sénégal.*

(٢) فانسان مونتاي، **الإسلام في إفريقيا السوداء**، ص ٦١.

الرّجل على المرأة، والحرّ على العبد والعالم على الجاهل»[1]، هذا مع العلم أنّ الكاتب قد أعلن إسلامه منذ سنة ١٩٧٧ واختار لنفسه اسم منصور.

لقد أرجع "السّواد" في الإسلام جنوب الصحراء إلى أصل إحيائي، وإلى جمود في النّظرة إلى الكون وتمسّك أصحابها بما جاء في كتب الفقه ممّا ألّف المالكيّة خاصّة. ولسنا ندري بالتّدقيق العلاقة الرّابطة بين الفقه المالكي والمعتقدات الإحيائيّة التي سادت المنطقة قبل دخول الإسلام، ونحن نعلم أنّ هذا الفقه نشأ في منطقة بعيدة عن إفريقيا وأنّ خليل بن إسحاق المستشهد بفتواه ليس من ذوي الأجداد الأفارقة ساكني جنوب الصّحراء، ولم يقدّر له أن يعيش في المنطقة المذكورة، ولا أن يطّلع على المعتقدات السّائدة فيها. كما لا ندري بالضّبط العلاقة التي تربط المذاهب الفقهيّة الأخرى السّائدة في مناطق أخرى جنوب الصّحراء بالمعتقدات السّابقة عليها وهي التي تقول بما قال به خليل بن إسحاق، أي بتفضيل الرّجل على المرأة والحرّ على العبد والعالم على الجاهل. فهل كانت ردود فعل الإسلام على تحدّيات العصور الحديثة التي مسّت جنوب الصّحراء كما مسّت شمالها، "سوداء" أي مختلفة عن مثيلاتها في المنطقة العربيّة بحكم وجود هذا الأصل الإحيائي؟

لا نظنّ ذلك بل الواقع يشير إلى أنّ مواقف المسلمين جنوب الصّحراء من تلك التحدّيات لم تختلف عن موقف المسلمين في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، تلك الأماكن التي لم تعرف المعتقدات الإحيائيّة، ولكنّها عرفت الاستعمار والجهل والتخلف الاقتصادي.

---

(١) م. ن، ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

والحديث عن التقاء الإسلام بالدّيانات التّقليديّة المنعوتة بالإحيائيّة في إفريقيا ونظمها العقائديّة، وبقاء بعض العادات المرتبطة بتلك المعتقدات حيّة في حياة المسلمين، من الحجج التي استعملها الكثيرون من الذين كتبوا عن الإسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء سواء أنعتوه بالأسود أم لم ينعتوه، للتدليل على خصوصيته وتميّزه عن الإسلام العربي بدرجة أولى.

لكن ألم يكن بقاء تلك العادات من الحجج التي استعملها المصلحون الأفارقة أنفسهم حين أعلنوا جهادهم؟ ألم تكن تلك مظاهر للتديّن عند أناس كانوا لا يقدّرون خطورتها على عقيدتهم الجديدة أو كانوا يجهلون تلك الخطورة أو كانوا في مرحلة لم تسمح لهم بتمثّل المعتقد الجديد؟ ثمّ ألا نجد تلك المظاهر في مناطق إسلاميّة أو مسيحيّة لم يُنعت فيها الإسلام ولا المسيحيّة بنعت خاصّ، وهي موجودة في كلّ زمان ومكان وقديمة قدم الأديان والمعتقدات؟ لقد كانت البدعة والهرطقة والخروج عن الإجماع ظواهر ملازمة لكلّ الأديان والأمم.

وقد ذكر فانسان مونتاي الكثير منها نقلاً عن مشاهدات بعض الرّحالة ومنها «أنّ المسلمين والإحيائيين يعلّقون الأهميّة نفسها على الرؤى وتفسير الأحلام، وهناك أمور مشتركة في ما يتعلّق بالطّقوس الجنائزيّة. . . كما أنّ الخرافات تستمرّ لدى المسلمين الجدد مثل تبادل تعاويذ الفأل الحسن. . . وهناك مسلمون من الدّيولا يشاركون في أعياد للإحيائيين يذهبون إلى الغابات المقدّسة يقدّمون القرابين أمام الأصنام»[١].

(١) م. ن، ص ٦٣.

وفي نفس الاتّجاه سار بول مارتي الذي ذهب إلى تفسير نجاح دعوة أحمد بَمْبَ في السّنغال بأثر المعتقدات الإفريقيّة في نفوس أتباعه الذين رأوا فيه الكاهن التّقليدي وصاحب القوّة العجيبة التي تقدّم لهم الحلول لكلّ مشاكلهم ومعاناتهم[1].

وفي القرن التّاسع عشر ألّف الشيخ عثمان بن فودي كتاباً سمّاه **إحياء السنّة وإخماد البدعة**، ومن البدع التي ذكر ما يعود إلى عادات موروثة عن معتقدات سابقة على الإسلام مثل الإرث على غير ما جاء في الكتاب والسنّة، «ومن ذلك إرث الخال وابن الأخت للتّركة مع وجود الورثة وهم لا يعطون شيئاً»[2].

وذكر ابنه وخليفته محمّد بَلُّو بن عثمان أنّ لسلاطين أهل برنو وأمرائهم «مواطن يركبون إليها ويذبحون بها، ويرشّون بالدّماء على أبواب قريتهم، ولهم بيوت معظّمة فيها حيّات وأشياء يذبحون لها ويفعلون للبحر كما كانت تفعل القبط للنّيل أيّام الجاهليّة. ولهم في ذلك أعياد يجتمعون فيها هم وقرّاؤهم وسلاطينهم وعامّتهم ولا يحضرها غيرهم، ويسمّون ذلك عادة البلد، ويزعمون أنّ ذلك صدقات يستعينون بها على جلب المصالح ودرء المفاسد»[3].

وفي بعض الدّراسات الحديثة حديث عن عادات سابقة عن الإسلام تمّت أسلمتها، واعتبرت دلائل على وجود بقايا المعتقدات التّقليديّة في الإسلام جنوب الصحراء الكبرى، أو ذكر لعادات وافدة من أوروبا اعتبرت هي أيضاً دلائل على خروج الإسلام عن الخطّ

---

(١) P. Marty, *Les Mourides d'Ahmadou Bamba*, p. 119.

(٢) عثمان بن فودي، **إحياء السنّة**، ص ٢١٦.

(٣) محمّد بلّو، **إنفاق الميسور**، ص ٣٤.

الرّسمي وتميّزه عن الإسلام العربي. وهي عادات تهمّ احتفالات المسلمين بالأعياد الدّينيّة مثل استقبال رمضان وعيدَيْ الفطر والأضحى، أو بالمناسبات العائليّة مثل الزّواج والختان والعقيقة مع إقرار من ذكر ذلك بأن مثل تلك العادات مُشاهدة في أوروبا، من ذلك إقامة الحفلات الرّاقصة المختلطة بين الجنسين، أو تنظيم حملات لجمع التبرّعات يقوم بها الأطفال يغنّون فيها ويرقصون رقصات من الموروث الشّعبي السّابق على الإسلام[١].

وفي كلّ ما ذكرنا محاولات لتبرير التسمية وتكريسها في أوساط المهتمّين بالشّأن الديني، وهي في نظرنا غير كافية إذ هي تنطبق على صنف من الإسلام هو الإسلام الشّعبي، أو إسلام العامّة المعروف في التّراث الإسلامي، وهو يختلف بالضّرورة عن الإسلام العالِم.

وما قيل عن الإسلام في المنطقة الغربيّة ينطبق تماماً على المنطقة الشرقيّة. فقد لاحظ الدّارسون للإسلام فيها اختلاطه ببعض العادات والمعتقدات السّابقة عليه. والأمثلة المذكورة للتدليل على ذلك كثيرة، منها ما لوحظ في منطقة القرن الإفريقي عند شعوب الصّومال وأثيوبيا وجيبوتي من الاعتقاد في الأرواح واستعمال التّمائم للعلاج من بعض الأمراض أو للوقاية منها، والإقبال على مضغ أوراق القات[٢].

---

(١) انظر مثلاً ما يرويه شييّه M. Chailley عن مشاهداته في بعض مناطق مالي في الخمسينات من القرن الماضي في *Aspects de l'Islam au Mali in Notes et études sur l'Islam en Afrique noire*, Paris, Cheam, 1962, pp. 20 - 21, 26 - 29.

(٢) Marc-Antoine Pérouse de Montclos, *Des ONG Sans gouvernement. Mouvements islamiques et velléité de substitution à l'Etat dans la Somalie en guerre*. (Colloque) le Caire, 29 - 31 Mars 2000, pp. 9 - 11.

ولكن هل تسمح لنا تلك الملاحظات بالحديث عن إسلام أسود أو إفريقيّ، وفي البلاد العربيّة ما يماثل تلك الأعمال وهي مختلفة من بلد إلى آخر باختلاف الموروث الشّعبي السّابق على الإسلام. ثمّ ما علاقة مضغ أوراق القات بالإسلام وما العلاقة بينها وبين الدّيانات الإحيائيّة؟ هذا مع العلم أنّ استهلاك القات ليس أمراً خاصّاً بمنطقة القرن الإفريقي فهو موجود في اليمن، وقد يكون آتياً منها وسابقاً على ظهور الإسلام. وقديماً شارك المسلمون في الاحتفال بأعياد سابقة عن الإسلام مثل النّيروز ،واستحلّ بعضهم المحرّمات الدّينيّة، كما يوجد في العصر الحديث وفي الكثير من البلاد الإسلاميّة بعض العادات الموروثة عن العصور السّابقة للإسلام أو الوافدة على البلاد من الغرب زمن الاستعمار وبعده من دون أن يؤثّر ذلك على الطّابع العامّ لبلاد الإسلام. ولا نظنّ أنّ احتفال بعض المسلمين في البلدان الإسلاميّة بأعياد الميلاد وبرأس السّنة الميلاديّة ممّا يمكن أن يُعتبر خاصّية من خصائص إسلام تلك البلدان، كما لا يمكن اعتبار تخلّي بعض الأشخاص، وإن كثروا، عن القيام ببعض الفرائض الدّينيّة مثل الصّلاة أو الزكاة أو الصّوم من خصائص الإسلام في بلدانهم.

وقديماً لاحظ الحسن الوزّان (ليون الإفريقي) أنّه «لا تزال بفاس بقايا من بعض الأعياد التي خلّفها المسيحيون ينطق فيها النّاس بكلام لا يعرفون له معنى... وهناك عديد من عادات أخرى وطرق التكهّن بالغيب شاهدت مثلها في روما وغيرها من مدن إيطاليا»[1]. كما لاحظ وجود «دور عموميّة تمارس فيها البغايا مهنتهنّ بثمن بخس تحت حماية رئيس الشّرطة أو حاكم المدينة، كما يتعاطى بعض الرّجال مهنة

(١) الحسن الوزّان الفاسي، **وصف إفريقيا**، ج ١، ص ٢٥٨.

البقاء دون أن يثير ذلك غيظ البلاط، فيتّخذون في بيوتهم نساء عاهرات وخموراً يبيعونها بحيث يستطيع كلّ واحد أن يتناول من ذلك ما شاء بكلّ طمأنينة»[١]. ومع ذلك لم يُخرج الحسن الوزّان أهل فاس من حظيرة الإسلام كما أنّه لم يتحدّث عن إسلام "فاسي"!

إنّ وجود حالات ممّا يمكن أن يسمّى خروجاً عن الخطّ الرّسمي للعقيدة الإسلاميّة ليس مبرّراً كافياً للحديث عن اختلاف الإسلام جنوب الصّحراء عنه في شمالها أو في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، خاصّة إذا وجدنا مقاومة لذلك الخروج ودعوة إلى التخلّي عنه صادرة عن أفارقة من جنوب الصّحراء[٢]. ولكنّ الاختلاف الحقيقيّ الذي يمكن البحث فيه هو الاختلاف التّقليدي بين الإسلام الشيعي والسنّي والخارجي، أو الاختلاف الذي يمسّ العقيدة أو الشّعائر الدّينيّة بتأثير معتقدات أخرى.

ولعلّ تبنّي القوى الاستعماريّة لمفهوم "الإسلام الأسود"، وعملها الجادّ على تكريسه للأسباب التي ذكرناها هي التي دفعت الأفارقة إلى رفضه. فالكثيرون منهم لم يعترفوا بخصوصيات لإسلام إفريقيا جنوب الصّحراء، ولا يرون فيه اختلافاً عن الإسلام في المناطق الأخرى، وإذا ما جُوبهوا بحقيقة وجود بقايا الدّيانات السّابقة ردّوا بأنّ الأمر طبيعيّ عند بداية انتشار كلّ دين، بل هو طبيعيّ في كلّ الأديان التي انتشرت خارج منطقة ظهورها، حتّى تتوافر له أسباب

---

(١) م. ن، ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) ذكرنا حركات الإصلاح والجهاد في القرن التّاسع عشر، ونذكر حركات الإصلاح والتّوعية المنتشرة في المنطقة ومنها "الاتحاد الثّقافي الإسلامي" بالسّنغال و"جماعة إزالة البدعة وإقامة السنّة" بنيجيريا.

المنعة ووضوح الرّؤية عند معتنقيه ويتخلّصون تدريجيّاً من عاداتهم السّابقة. وقد ردّ هامباتي با A. Hampathé Bâ على أصحاب فكرة الخصوصيّة الإفريقيّة للإسلام في المنطقة بقوله: «لنتكلّم لغتنا أي لنضرب الأمثلة. نحن نبدأ بإعطاء الطفل الصّغير الحليب ثمّ يأتي اللّحم بعده. التّمائم الإفريقيّة توفّر طمأنينة القلب ويأتي الإسلام فيحاول تطهيرها بإضافة اسم اللّه عليها. إنّ جدّي الأعلى كان معارضاً للإسلام أشدّ المعارضة، وأنا اليوم مسلم ولم أحمل التّمائم قطّ. دعوا الصبيّ يكبر...»[١]. وكان من الرّافضين لفكرة وجود خصوصيّة تميّز الإسلام في إفريقيا جنوب الصّحراء عن غيره في مناطق أخرى من العالم، وقد قال في ردّه على مروّجي هذه الفكرة: «لا يمكن أن يكون هناك إسلام أسود كما أنّه لا توجد مسيحيّة سوداء أو يهوديّة سوداء. قبل كلّ شيء هناك الإسلام الأصلي الجدير وحده بالدّراسة». ليخلص إلى نتيجة هي أنّ «الإسلام في إفريقيا لا لون له، كما أنّ الماء ليس له لون، وهذا سرّ نجاحه، فهو يتخذ لون الماء والحجارة»[٢].

ولعلّ الاختلاف لا يهمّ الإسلام باعتباره عقيدة وهو ما عبّر عنه هامباتي با بالإسلام "الأصلي"، بقدر ما يهم الإسلام باعتباره حضارة ونظماً سياسيّة وقضائيّة وثقافيّة وعادات وتقاليد. ذلك أنّ ما يلاحظ في

---

(١) «Parlons comme chez-nous; c'est à dire en images! Quand l'enfant est petit, on lui donne du lait; la viande viendra plus tard. Les gris-gris donnent la paix du cœur; l'islam essaye de les farouchement opposé à purifier en y mettant le nom de Dieu. Mon arrière grand-père était l'islam, et, aujourd'hui, je suis musulman et ne porte jamais de gris-gris. Il faut donner à l'enfant le temps de grandir...». Bakary Sambe, «Islam noir ou adaptation de l'islam»?, http// www.moncelon.com.

(٢) فانسان مونتاي، **الإسلام في إفريقيا السوداء**، ص ٦١.

إفريقيا جنوب الصّحراء هو أنّها لم تتعرّب بل حافظت على لغاتها، وتنظيماتها القبليّة. كما أنّها لم تنشأ فيها دول تفرض نُظماً إداريّة عربيّة على غرار ما حدث في شمال إفريقيا حيث استقرّت جاليات عربيّة وأسّست دولاً لا تختلف في جوهرها عن دول منطقة الشرق الأوسط.

لم تقم دول عربيّة في المنطقة، ولم تحاول الدّول التي قامت فيها وكان حكّامها مسلمين، فرض الدّين ولا اللغة، فكانت مراكز الثّقافة العربيّة محدودة وإنتاجها الأدبي في غاية القلّة مقارنةً بما كان يُكتب في المناطق العربيّة أو التي تعرّبت بدخول الإسلام إليها في شمال الصّحراء الكبرى[١].

ثمّ لعلّ السّبب الرّئيسي في عدم تعرّب المنطقة هو أنّ انتشار الإسلام لم يعمّها إلاّ في فترة متأخّرة نسبيّاً، وهي فترة بدأ فيها الاستعمار الغربي يتغلغل في المنطقة ويطرح رؤاه الفكريّة ونظمه السّياسيّة والاجتماعيّة، ويعرض وسائله الحديثة في إعمار الأرض واستغلال خيراتها ويسعى جاهداً إلى الفصل بين جنوب الصّحراء وشمالها، وقد تمكّن من وقف عمليّة نشر الثّقافة العربيّة الإسلاميّة التي بدأت تتوسّع، مع ظهور حركات الجهاد، وحال دون إتمامها.

---

(١) لقد ظهرت بوادر انتشار الثّقافة العربيّة في تنبكت وغاو على ضفاف نهر النّيجر ومحيطهما في القرنين السّادس عشر والسابع عشر، تدلّنا على ذلك كثرة المؤلّفات المتداولة في مساجدها ووفرة الإنتاج الأدبي فيها، ونشير إلى مؤلّفات أحمد بابا ومحمود كعت وعبد الرّحمن السّعدي، ولكنّها توقّفت بقدوم الحملة المغربيّة سنة ١٥٩١ م وسقوط دولة الأساكي على إثرها. انظر عن الحياة الأدبيّة بالمنطقة: M. A. Zouber, *Ahmad BABA de Toumbouctou*, pp. x-xiv؛ وعبد القادر زبادية، **مملكة سنغي في عهد الأسكيين**، ص ص ١٥١ ـ ١٦٣.

وساعده على ذلك فقدان المنطقة العربيّة إشعاعها، فلم تعد المثال الذي يمكن أن يُحتذى، وقد عجز العرب عن التصدّي لذلك الغزو الحضاري في عقر دارهم.

لهذه الأسباب اختلف الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى عن الإسلام العربي فكان أعجميّاً، وشارك في هذه الخاصيّة الإسلام الذي لم يتعرّب أهله في آسيا وأوروبا. ولعلّه من الطّريف أن نشير إلى أنّ عبارة "الأعجمي" مستعملة عند الأفارقة أنفسهم حين يتحدّثون عن كتاباتهم بلغاتهم المحلّيّة ويصفونها بالأعجميّة Adjami، وهم يكتبونها بالحرف العربي.

كذلك الشّأن بالنّسبة إلى المنطقة الشرقيّة من القارّة الإفريقيّة، فهي لم تتعرّب لعدم وجود هجرة عربيّة واسعة إلى المنطقة، وعدم قيام دولة قويّة فيها تساهم في نشر الإسلام بين الشّعوب بعيداً عن السّواحل، وتنشر اللغة والثّقافة العربيتين، وكذلك لعدم ظهور حركات جهاد كبرى يقوم بها شيوخ الطّرق مثلما حصل في المنطقة الغربيّة بقيادة شيوخ الطّريقتين القادريّة والتّيجانيّة. هذا بالرّغم من قيام إمارات إسلاميّة على السّاحل الشّرقيّ للقارّة وعلى الجزر القريبة منه أسّستها أسر عربيّة، ذلك أنّ تلك الإمارات لم تولّ وجهها نحو السّباسب والأدغال الإفريقيّة بقدر ما ولّته نحو البحر المحيط وما وراءه من البلدان الآسيويّة.

وقد هاجر البعض من العرب إلى المنطقة منذ القرن الأوّل الهجري إمّا للتّجارة أو فراراً من سلطة سياسيّة لاختلاف المذهب الدّيني، ولكنّ تلك الهجرات كانت محدودة من حيث عدد المهاجرين وغاياتهم وإمكانياتهم المادّيّة والفكريّة. وتذكر بعض المصادر أسماء

أسر متشيّعة أو خارجيّة هاجرت من المنطقة العربيّة منذ العهد الأموي فراراً من بطش عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ ٨٦ هـ/ ٦٨٥ ـ ٧٠٥ م) وبعده، وكلّما حدثت اضطرابات في المناطق الجنوبيّة من الجزيرة العربيّة فرّ البعض من ساكنيها إلى السّواحل الإفريقيّة الشرقية[١].

ثمّ إنّ هذا الاختلاف الذي بني على ملاحظات مظاهر التديّن عند الأفارقة جنوب الصّحراء يمكن إرجاعه إلى بعض التجوّز في الحكم عند عدد من الدّارسين، وعدم تنبّههم أو إعراضهم عن تقدير الأطوار التي تمرّ بها عمليّة التديّن أو الانتقال من دين إلى آخر. وهي ثلاثة حسب ما ذكر ج. سبنسر تريمنغهام J. Spencer Trimingham في دراسة له عن الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى[٢]. فالاتّصال **الأوّل** بالدّين الجديد تبدأ معه مرحلة "الإنبات" germination متمثّلة في كسر الحواجز وقبول بعض المظاهر المحسوسة للدّين الجديد مثل اللّباس وبعض العادات من دون تخلّ عن المعتقد الأصلي. ثمّ يأتي الطّور **الثّاني** متمثّلاً في تمثّل assimilation بعض العناصر الأساسيّة للدّين الجديد مثل الصّلاة والحلال والحرام من الأشياء والأفعال وقبولها وفيه يدبّ الضّعف في المعتقد القديم وثقافته، وتحدث الأزمة المؤدّية إلى القطيعة والتخلّي نهائيّاً عن الموروث وهو ما يتجلّى في

---

(١) من الإمارات التي قامت على السّاحل الإفريقي الشرقي تذكر المصادر التّاريخيّة وكتب الرّحلات: لامو وكلوة وأوزي ومالندي وباتا وأوفات وهديّة، وكلّها على جزر أو شبه جزر متّصلة بالسّاحل الإفريقي، إلى جانب إمارة زنجبار. أنظر: عمر سالم عمر بابكور، **الإسلام والتحدّي التنصيري في شرق إفريقيا**، ص ص ٧٩ ـ ٨١، ٨٦ ـ ٩٣، ٩٧ ـ ١١٢.

(٢) J. Spencer Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*,... p. 43.

الطّور **الثّالث**، وهو طور التحوّل التدريجي gradual réorientation حيث يحلّ المعتقد الجديد محلّ القديم، وثقافته محلّ الثّقافة القديمة. وفي هذا الطّور تتمكّن بعض الممارسات القديمة من التّأقلم مع المعطيات الجديدة وتصلح من شأنها فتجد لها مكاناً في المجتمع الجديد مثل الاعتقاد في الأرواح وخاصّة أرواح الأجداد الذي تمكّن من البقاء عبر زيارة القبو، والصّدقات التي يقدّمها الزّوار ،ولكنّها تبقى فرديّة لا تؤثّر في الاتّجاه العام للمجموعة التي تصبح إسلاميّة.

فقد تكون تلك الملاحظات صحيحة ولكنّ أصحابها سجّلوها عند أقوام أو أشخاص في طور من التديّن لم يكتمل، بل لعلّه كان الطّور الأول في اعتناقهم الإسلام، أي طور "الطّفولة" مثلما عبّر عن ذلك هامباتي با في قوله «دعوا الصبيّ يكبر» الذي ذكرناه سابقاً.

ومهما يكن من أمر، فإن اختلاف الإسلام جنوب الصحراء أي مظاهر التديّن عند سكّان هذه المنطقة عن الإسلام في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، واقع لا شكّ فيه. وهو راجع إلى طرق ومراحل دخول الإسلام إليها والمسالك التي اتّبعها في عمليّة الدّخول والانتشار، ولكنّه ليس بالاختلاف الجذري الذي يسمح باعتباره صنفاً متميّزاً، ولا بإخراج المسلمين في تلك المنطقة من الأمّة الإسلاميّة التي بُنيت على الاختلاف منذ القرون الأولى لانتشار الإسلام خارج الجزيرة العربيّة.

ولعلّ في تتبّعنا لمراحل انتشار الإسلام في المنطقة ما يساعدنا على تلمّس ذلك الاختلاف ويعيننا على التعرّف على شعور الانتماء إلى أمّة واحدة هي أمّة الإسلام عند سكّان تلك المنطقة، رغم الاختلاف الظّاهر.

الفصل الثاني

انتشار الإسلام جنوب الصّحراء: تعدّد المسالك وتكوّن المجال

لم يدخل الإسلام منطقة جنوب الصّحراء فاتحاً مثلما دخل شمالها، فلم تتبعه حركة نزوح للقبائل العربيّة، تسمح بتعريب المنطقة مثلما حدث في مصر وفي شمال إفريقيا، ولم تقم فيها دولة لأسرة عربيّة تشجّع نشر لغتها وثقافتها بين السكّان المحليين. أضف إلى ذلك عدم وجود نسبة كبرى من الحضر في المنطقة تسمح باستقطاب السكّان وجلبهم إلى المدن، فلم يحدث التّغيير الجذري في مظاهر الحياة فيها، باستثناء بعض المراكز التي استقرّت فيها جاليات عربيّة أو متعرّبة أثّرت في ما حولها في حين بقي أغلب السّكان في أراضيهم وقراهم متمسّكين بلغاتهم وطرق عيشهم مع تغيير ما تعارض مع تعاليم الإسلام والإبقاء على ما عدّ غير متعارض. لذلك بدا الإسلام جنوب الصّحراء مختلفاً عنه في شمالها.

اتّخذ دخول الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصّحراء مسالك متعدّدة منها العنيف ومنها السّلميّ، فالإسلام الذي دخل على ظهور الجياد

وأسنّة الرّماح يختلف عن الذي دخل على ظهور الجمال وقوارب التّجّار. كما أنّ المناطق التي استقرّ فيها الإسلام اختلفت من حيث الثّقافات والمعتقدات التي عرفتها قبل مجيء الإسلام إليها، ومن هذا المنطلق لا يمكننا مبدئيّا الجزم بوحدة الإسلام الإفريقي جنوب الصحراء الكبرى من بحيرة التّشاد شمالاً إلى أقصى جنوب إفريقيا، ومن دكّار غرباً إلى زنجبار في الشّرق.

إنّ دخول الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصّحراء مرّ بمراحل اختلفت فيها أوضاع المناطق التي جاء منها. فالإسلام الذي دخل من الجزيرة العربيّة مروراً باليمن أو عُمان أو بلاد النّوبة ومصر، لابدّ أن يحمل سمات لا نجدها في الإسلام الذي دخل عن طريق المغرب أو الصّحراء اللّيبيّة ،أو الذي جاء عبر المحيط الهندي من إيران وشبه القارّة الهنديّة. كذلك يختلف الإسلام الذي نشره الأفارقة أنفسهم باختلاف القبائل التي تكفّلت بالمهمّة، وتكوين الزّعماء الذين قادوا حملات نشر الإسلام بين شعوب قد عرفته من قبل أو لم تعرفه، ودرجة حرصهم على نشر صنف معين يعتبرونه الأصح أو الأقرب إلى إسلام القرون الأولى في المنطقة العربية.

ويمكننا تقسيم مراحل دخول الإسلام إلى المنطقة إلى ثلاث مراحل كبرى هي :

- التسرّب المنظّم والعشوائي القادم من شمال الصّحراء : **الإسلام الوافد**.
- حروب الممالك الإفريقيّة بعد إسلامها : **الإسلام الرّسمي**.
- حركات الجهاد في القرن التّاسع عشر : **الإسلام الصّوفي**.

١ ـ الإسلام الوافد

تشير بعض الرّوايات إلى دخول الإسلام منطقة جنوب الصّحراء متزامنا مع دخوله إلى شمالها. ويذكر ج. كووك J. Cuoq اعتماداً على إشارات وردت عند البكري وابن عبد الحكم والمسعودي «موجة عربيّة من الفتوحات» لم يكتب لها النّجاح في الاستقرار بالمنطقة الغربية من جنوب الصحراء، ولا في نشر الدين الإسلامي فيها، ويعزو ذلك إلى ممانعة القبائل البربريّة المتنقّلة عبر الصّحراء الكبرى، وحيلولتها دون وصول العرب إلى مناجم الذّهب[١]. وتذكر الروايات غزوات عقبة بن نافع في إقليم كوّار جنوب فزّان وفي جنوب المغرب الأقصى إلى مدينة السوق في مالي.

ومن المفترض أن يكون الإسلام قد بدأ عملية التسرب إلى المنطقة في ذلك العصر ولكنّ انتشاره كان محدوداً ومقتصراً على التجار القادمين من الشمال ومن يتعامل معهم من أهل الجنوب.

وقد تكفّلت تلك القبائل البربرية بالقيام بالمهمّة بعد ذلك وقامت بنشر الإسلام في المنطقة حين أصبحت تكوّن قوّة عسكريّة منظّمة في المنطقة تسعى إلى التوسّع وبسط النفوذ على مناطق الثروة ومنها مناجم الذّهب والمدن المتحكّمة في مسالك التّجارة المتجهة إلى الشّمال. وفتحت بذلك الطّريق أمام قيام دول اعتبرت إسلاميّة لإسلام ملوكها، ارتبطت اقتصاديّاً وثقافيّاً بدول شمال الصّحراء وامتدّ نفوذها إلى مناطق الغابات جنوبها. على أنّ هذا الإسلام الذي نشرته القبائل البربريّة لم يكن على ما يبدو إسلاماً عالماً بالدّين وأحكامه، بل قد

(١) J. Cuoq, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest*, p. 5.

يكون مقتصراً على بعض العبادات إذ كانت تلك القبائل نفسها ليس فيها من يقرأ القرآن فضلاً عن التفقّه فيه[1].

ويعتبر دخول المرابطين بلاد السودان، وهم من البربر، وقضاؤهم على مملكة غانة سنة ٤٦٩ هـ/ ١٠٧٦ م، أوّل عمليّة فتح منظّمة للمنطقة سمحت بانتشار الإسلام بين سكّانها الأصليين وإن كان ذلك الانتشار محدوداً في المدن الكبرى ومقصوراً على الطّبقات الحاكمة ومن تبعها من أصحاب المصالح المرتبطين بها مثل الأعوان والتّجّار، ولكنّه دخول قضى على نظام حكم محلّي كان قائماً على جملة من الأعراف، وأدخل المنطقة في بلاد الإسلام وأهلها في الأمّة الإسلاميّة وفرض مذهباً في الفقه هو المذهب المالكي الذي أصبح المذهب الغالب في المنطقة.

وممّا يلاحظ في هذه المرحلة هو أنّ ناشري الإسلام بين السّودان لم يكونوا من العرب ولا من العلماء، ولا هم شجّعوا العلماء من غير جنسهم على الاستقرار في المنطقة التي لم يستقرّوا فيها هم أنفسهم طويلاً بل اكتفوا بأخذ الجزية وفرض التّبعيّة والولاء وتأمين طرق التّجارة، وتركوا الأمر فيها لأهلها ما دام ملوكها قد دخلوا في الطّاعة وأعلنوا إسلامهم. ولعلّ هذا ما يفسّر احتفاظ الملوك البربر ببعض العادات التي كانت سائدة بينهم قبل إسلامهم وهي سائدة أيضاً

---

(١) هذا ما صرّح به زعيم الملثّمين يحيى بن إبراهيم في مجلس أبي عمران الفاسي بالقيروان سنة ٤٢٩ هـ/ ١٠٢٩ م، وقد طلب من أبي عمران أن يرسل معه «من يقرئهم القرآن ويدرسهم العلم، ويفقّههم في دينهم، ويدعوهم إلى العمل بالكتاب». ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، نقلاً عن عصمت عبد اللطيف دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في إفريقيا**، ص ٥٢.

بين شعوب المنطقة من السّودان. تلك العادات التي اعتبرها غيرهم من المسلمين العرب خارجة عن الإسلام، نذكر منها عدم التقيّد بعدد الزوجات الشرعي، وقد عاب عليهم البكري جهلهم بالإسلام(١). كذلك لم يكن ناشرو الإسلام من البربر قد تعرّبوا تماماً، فلم يشجعوا على نشر علوم الدّين واللّغة العربيّة بين السّودان ممّا ترك المجال واسعاً لبقاء العادات القديمة، وعدم ظهور ثقافة إسلاميّة بالمنطقة في عهدهم، فكان القضاة أجانب عنها وكذلك الفقهاء وأئمّة المساجد ومعلّمو القرآن.

كان الإسلام في تلك الفترة دين الملوك ومن يدور في فلكهم، وهو دين التجار الأجانب وبعض الوافدين على المنطقة من العلماء. وإذا تحدّثت المصادر القديمة وتابعتها في ذلك بعض الكتابات الحديثة عن انتشار واسع للإسلام بالمنطقة في عهد المرابطين، فإنّ ذلك الانتشار لا يعدو أن يكون في رأينا خضوع المنطقة سياسيّاً لسلطة المرابطين، ثمّ هو انتشار ساهم فيه بعض الملوك المحلّيين الذين خضعوا في بداية الأمر لسلطة المرابطين ثمّ استقلوا عنهم وأصبحوا يعملون لحسابهم الخاصّ، ولم يكونوا مجاهدين بقدر ما كانوا غزاة يوسّعون ممالكهم، ولم ينتشر الإسلام بغزواتهم، بقدر ما انتشر بفعل الدّعاة والتجّار من أبناء المنطقة ومن الوافدين عليها الذين استغلّوا استتباب الأمن ونشاط الحركة التّجاريّة لنشر تعاليم هذا الدّين في مراكز التجارة خاصّة. فالإسلام قد انتشر في المنطقة ولكن من دون أن يعمّها، ومن دون أن تظهر آثار انتشاره على سكّانها الأصليين لعدم ظهور مراكز للتعليم ذات أهمّية.

---

(١) J. Cuoq, *Histoire de l'islamisation*..., p. 51.

فلعلّه من السّابق لأوانه إذن الحديث عن إسلام إفريقيّ في تلك المرحلة من تاريخ المنطقة لأنّ مساهمة الأفارقة في تمثّل الإسلام والتّأليف فيه تكاد تكون معدومة لما ذكرنا من عدم اهتمام المرابطين ونوابّهم من الملوك المحلّيين بنشر الثّقافة الدّينيّة بين الأهالي هذا فضلاً عن نشر اللغة العربيّة.

والحديث عن انتشار واسع للإسلام والثقافة العربيّة في المنطقة في عهد المرابطين وظهور مراكز علم «وصلت إلى مستوى المدارس المشهورة في ذلك الوقت مثل فاس والقيروان وقرطبة وغيرها»[1] فيه بعض المبالغة في رأينا. فقد انشغل المرابطون بترتيب أمر المغرب ومقارعة النّصارى وملوك الطّوائف في الأندلس، وتركوا أمر بلاد السّودان يدبّره أهلها الذين خضعوا لسلطتهم مع المحافظة على عادات المنطقة ولغاتها ،وتركوا أمر نشر الدّين للدّعاة القادمين من بلاد المغرب أو من بعض السكّان المحلّيين. فالمراكز الإسلاميّة التي اعتُبرت دليلاً على انتشار الإسلام والثقافة العربيّة في المنطقة لم يسلم أهلها إلاّ «عند تمام القرن السّادس»[2] (القرن الثاني عشر الميلادي) بالنسبة إلى جِنّي مثلاً، كما كانت تُنْبُكْتُ سوقاً تجاريّة أسّسها «توارق مَقْشَرَنْ في أواخر القرن الخامس من الهجرة (القرن الحادي عشر الميلادي)... ثمّ بنوا المسجد الجامع على حسب الإمكان ثمّ مسجد سَنْكُرُيْ كذلك... وما ثبتت عمارته إلاّ في أواخر القرن التّاسع (السادس عشر الميلادي)...»[3].

---

(١) عصمت عبد اللطيف دندش، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا**، ص ١٥٧.

(٢) السعدي، **تاريخ السودان**، ص ١٢.

(٣) **م. ن**، ص ص ٢١ ـ ٢٢.

وإذا نحن نظرنا في أسماء الملوك والسّلاطين الذين حكموا المنطقة في عهد المرابطين وبعده ،لا نعثر على اسم عربي قبل القرن الثالث عشر أي بعد سقوط دولة المرابطين.

لقد ساعد جهاد المرابطين في الصّحراء على انتشار الإسلام جنوبها، وأصبح قسم منه تابع لدار الإسلام باعتباره تابعاً لدولة المرابطين، ولكن لا يمكن الحديث عن مراكز إسلاميّة سودانيّة ومدارس وإنتاج علمي بلغة القرآن قبل القرن العاشر الهجري (السّادس عشر الميلادي).

هذا عن المنطقة الغربيّة. أمّا في شرق القارّة ووسطها فقد كان الأمر مختلفاً من حيث غياب الفتح المنظّم والغزو العسكري، لكن ما يسترعي الانتباه هو دخول المنطقة الوسطى في بلاد الإسلام رسميّاً في نفس الوقت الذي دخلت فيه المنطقة الغربيّة. ومن المفترض أن يكون الإسلام قد تسرّب إليها مع قوافل التّجارة واستقرار بعض التّجّار فيها، وربطهم علاقات مع الأسر الحاكمة ومع المقرّبين منها، فالتّجارة كانت في أغلب الأحيان من عمل الحكّام وعائلاتهم وعشائرهم.

ففي هذه المنطقة كانت مملكة كانم وثنيّة بحسب شهادات الجغرافيين العرب إلى حدود سنة ١٠٦٧م حين أعلن السلطان حَوّا (١٠٦٧ ـ ١٠٧١م) إسلامه ثمّ أعلن السلطان حُميْ (١٠٧٥ ـ ١٠٨٦م) نتسابه إلى سيف بن ذي يزن مؤسّساً بذلك الأسرة "السّيْفويّة" التي حكمت منطقة بحيرة التّشاد إلى أواخر القرن الثالث عشر[1].

وفي شرق القارّة كان الأمر مختلفاً تماماً حيث لم تتمكّن

(1) D. Lange, *Chronologie et histoire d'un royaume africain...*, p. 94.

الغزوات القادمة من الشّمال أي من مصر خاصّة من إسقاط الحكومات القائمة في النّوبة وبلاد الحبشة، وتأخّر بذلك دخول الإسلام الرّسمي إليها إلى بدايات القرن الثامن الهجري / الرّابع عشر الميلادي حين تمكّن المماليك من بسط نفوذهم على بلاد النّوبة ابتداء من سنة ١٢٧٥ م وتنصيب ملك مسلم عليها سنة ١٣١٧م[١].

وعلى السّواحل قامت إمارات إسلاميّة منذ القرن الأوّل الهجري نذكر منها إمارة شُوَا في الهضبة الحبشيّة في القرن الثّالث الهجري، وأَوْفَات في منطقة زيلع ودَاوْرُو جنوب شُوَا وأرابيني وشَرخَاً وهَدِيّة[٢]، وكلّها ممالك ساحليّة على البحر الأحمر والمحيط الهندي تقتصر على بعض المدن وما يحيط بها من قرى، وتأثيرها في المناطق الدّاخليّة لم يكن بالدّرجة التي تسمح بظهور تغيير في حياة السكّان الأصليين.

وتعتبر هذه المرحلة مرحلة البداية والتأسيس، وفيها يكون الدّين الوافد متنوّعاً بتنوّع القادمين به من حيث انتمائهم المذهبي وولائهم السّياسي. وهذا ما يفسّر تعدّد المذاهب في المنطقة من مالكي في الجانب الغربي إلى شافعيّ وحنفي في الجانب الشّرقي، مع وجود الرّوافض، حسب تعبير ابن بطوطة الذي زار السّاحل، بين زيلع ومقديشو أواخر القرن الثالث عشر[٣]، ووجود الخوارج الإباضيّة في كلا الجانبين. كما يفسّر تعايش العادات السّابقة على الإسلام معه مثل

---

(١) Y. Fadl Hasan, *The Penetration of Islam in the Eastern Soudan in Islam in Tropical Africa*, pp. 9 - 158.

(٢) عمر سالم عمر بابكور، **الإسلام والتحدّي التنصيري**. . .، ص ١٠١.

(٣) **رحلة ابن بطّوطة**، طبعة بيروت ١٤٠٥ هـ، ج١، ص ٢٧٩.

تعدّد الزوّجات إلى ما فوق أربعة، أو توريث الحكم لابن الأخت، أو عدم تحجّب الصّبايا، أو لبس التّمائم والاعتقاد في الطّواطم.

٢ ـ الإسلام الرّسمي

يمكننا تحديد هذه الفترة من حياة الإسلام جنوب الصّحراء بثلاثة قرون تمتدّ من القرن الثّالث عشر الميلادي إلى القرن السّادس عشر، وهي الفترة التي شهدت قيام دول إسلاميّة جهد ملوكها في فرض الإسلام على رعاياهم بتطبيق أحكامه عليهم، وشجّعوا نشر العلوم الإسلاميّة في بلدانهم باستقدام العلماء من خارج المنطقة وبتقريب من نبغ من أهل البلد، كما حاولوا توسيع ممالكهم باللّجوء إلى الجهاد وغزو من والاهم من الأمم التي لم يصلها الإسلام.

في تلك الفترة ظهرت ممالك عدّة في غرب المنطقة وشرقها تنافست فيما بينها في الارتباط بالعالم الإسلامي في الشرق والغرب تجاريّاً وثقافيّاً، وساهمت في توسّع المجال الإسلامي نحو الجنوب.

ففي الغرب ظهرت مملكة مالي (١٢٣٠ ـ ١٥٩٩م)[١]، ومملكة سُنغَي (١٤٦٤ ـ ١٥٩١م) وفي المنطقة الوسطى مملكة كانم ثم برنو (١٠٧٥ ـ ١٨٠٨م) التي بلغت أوج قوّتها العسكريّة ونهضتها الثقافيّة الإسلاميّة في القرن السّادس عشر، وكذلك ممالك شعوب الحَوْسَا Haousa (ق ١٢ ـ ق ١٨م).

وقد قام العديد من ملوك هذه الدّول بأداء فريضة الحجّ وأرسلوا سفارات إلى الدّول الإسلاميّة في شمال المنطقة مثل مصر وتونس

---

(١) بداية التّواريخ تهمّ الإعلان الرّسمي للإسلام ديناً للدّولة التي يسبق تأسيسها ذلك التّاريخ.

والمغرب والدّولة العثمانيّة. وامتازت هذه المرحلة بتعميم الأحكام الإسلاميّة على السكّان واعتماد نظام قضائيّ واحد هو النّظام الإسلامي، ونشطت فيها الحركة العلميّة، وأُلّفت الكتب في المجال الدّيني بالدّرجة الأولى، من تفسير وفقه وسيرة، تليها علوم العربيّة والتّاريخ الإسلامي العامّ والمحلّي والمنطق.

وظهرت مراكز للثّقافة الإسلاميّة نافست مراكز الدّول الإسلاميّة في الشّمال نذكر منها أشهرها وهي تُنْبُكْتُ التي ذاع صيتها وكثرت مدارسها وتخرّج منها علماء بلغوا درجة الإفتاء من أمثال أحمد بابا (١٥٥٦ ـ ١٦٢٧م) وأستاذه محمّد بَغْيُغْ (ت١٥٩٣م)[(١)].

كما نذكر جِنّي التي كان في أرضها يوم قرّر ملكها إعلان إسلامه وتبعه أهلها في أواخر القرن السّادس الهجري «أربعة آلاف ومئتا عالم»[(٢)]، كما نذكر كَاغُو في المنطقة الغربيّة أيضاً. وفي المنطقة الوسطى برزت انْجيمِي عاصمة مملكة كانم وغَزَرْكَمُو عاصمة بُرْنُو في عهد مايْ (السلطان) إدريس أَلاَوُمَا (١٥٦٤ ـ ١٥٩٦م) وكاتبه وإمامه ومؤرّخه أحمد بن فُرْطُو الذي يعرف أيضاً بأحمد بن صفيّة، صاحب كتاب **غزوات كانم وبرنو** الذي سجّل فيه حروب مخدومه في المنطقة[(٣)].

---

(١) انظر عن الحياة العلميّة بمدينة تنبكت: M. A. Zouber, *Ahmad Baba de Toumbouctou*, pp. x-xiv وعبد القادر زبادية، **مملكة سنغي في عهد الأسكيين**، ص ص ١٥١ ـ ١٦٣.

(٢) عبد الرحمن السّعدي، **تاريخ السّودان**، ص ١٢.

(٣) نشر في مطبعة إمارة كانو عام ١٩٣٢ تحت عنوان «هذا الكتاب هو من شان سلطان إدريس ألاوما» ونقله إلى الأنكليزيّة ردهاوس: J. W. Redhouse, in *J. R. A. S*, nº 19, 1862, pp. 43 - 123.

ويُعتبر ظهور الإسلام الرسمي تتويجاً لحركة أسلمة طالت المدن الكبرى والعواصم خاصة، دفعت بالأمراء إلى مجاراة رعاياهم من أصحاب النفوذ والثروة الذين أسلموا على أيدي تجار قدموا من شمال المنطقة. فالأربعة آلاف ومائتا عالم الذين ذكرهم السّعدي إن صحّ قوله وخلا من كلّ مبالغة، لا يمكن أن يكونوا كلّهم من الوافدين على المملكة كما لا يمكن أن يكونوا متفرغين للعلم وليست لهم علاقات تجارية مع تجار وعلماء المنطقة الشمالية، ولعلّ الملوك أدركوا مصلحتهم في إعلان إسلامهم وفي إقامة علاقات مع ملوك بلدان المغرب العربي والعلماء والتجار فيه.

أمّا المنطقة الشّرقيّة فقد كانت الإمارات فيها عربيّة كما أسلفنا ولكنّها إمارات بحريّة تجاريّة لم يؤثّر وجودها كبير تأثير على حياة سكّان المنطقة داخل القارّة في تلك الفترة من تاريخ المنطقة.

ومن الطّبيعي أن تسعى هذه الدّول إلى التوسّع وفرض سلطانها على المناطق المجاورة لها سواء كانت مناطق غير مسلمة أو حتّى مسلمة، والمبرّرات المعلنة لذلك كثيرة أوّلها الجهاد لنشر الإسلام، أو محاربة من لم يحسن إسلامه.

ولكن إلى أيّ مدى يمكننا الحديث عن نجاح هذه الدّول في توسيع رقعة دار الإسلام من ناحية، وفي فرض الدّين الإسلامي على رعاياها في المدن والأرياف خارج العواصم من ناحية أخرى؟

في الجانب الأوّل بإمكاننا الحديث عن نجاح هذه الدّول في توسيع الرّقعة الجغرافيّة لبلاد الإسلام. فمن وجهة النّظر الرّسميّة تُعتبر البلاد مسلمة إذا كانت السّلطة فيها مسلمة وقوانينها مطابقة لأحكام الإسلام. وبالرّجوع إلى خرائط الدّول التي قامت في المنطقة في تلك

الفترة نجد أنّ الإسلام امتدّ في أوج قوّة دولة مالي وفي حدود سنة ١٣٥٠م من ساحل المحيط الأطلسي غرباً إلى منحنى نهر النيجر شرقاً، ومن أطراف الصّحراء شمالاً إلى مرتفعات غينيا جنوباً، وهي منطقة تشمل اليوم دول السّنغال وغمبيا ومالي والقسم الشّمالي من غينيا والقسم الجنوبي من موريتانيا، في حين كانت دولة غانا قبلها تسيطر على منطقة تقع بين نهري السّنغال والنّيجر وهي تمثّل اليوم القسم الشمالي الغربي من مالي وقسماً من الجنوب الغربي لموريتانيا.

وسيطرت دولة سُنْغِي في القرن السّادس عشر على منطقة تمتدّ من المحيط الأطلسي غرباً إلى جبال أَهِير وحدود كانِم شرقاً، ومن معادن الملح بتاغَزّة وسط الصّحراء شمالاً، إلى منابع نهر النّيجر في فوتا جالون ومنطقة كانُو وحدود بُرنو الجنوبيّة في الجنوب، وهي مساحة تشمل اليوم كلاً من السّنغال وغمبيا وغينيا ومالي والنيجر وشمال نيجيريا إلى جانب قسم كبير من الصّحراء الموريتانيّة والجزائريّة. ولعلّ هذا الامتداد هو الذي دفع بالدّارسين الغربيين إلى الحديث عن إمبراطوريات إسلامية[1].

أمّا من حيث شمول الإسلام وأحكامه لكافّة سكّان هذه الإمبراطوريات أو على الأقلّ لأغلبيتهم، ففي الأمر اختلاف بين الدّارسين. فمن الشّائع في الدّراسات الغربيّة المهتمّة بالإسلام جنوب الصّحراء أنّ هذا الدّين بقي على «هامش المجتمعات السّودانيّة»، و«كان دين الملك وحاشيته وموظّفي دولته»[2].

---

(١) انظر عن خرائط امبراطوريات غانة ومالي وسنغي J. Cuoq, *Histoire*..., pp. 64, 77, 140.

(٢) J. Cuoq, *Histoire*..., p. 124 نقلاً عن Monteil و Trimingham و Triaud.

وللتدّليل على ذلك ذكر كووك قلّة حديث ابن بطّوطة مثلاً عن فقهاء وقضاة من السّودان، بل كاد يقرّر أنّه لا وجود في عهد (الملك) المَنْسَى سليمان (١٣٤١ ـ ١٣٦٠م) مثلاً لأكثر من قاض هو أبو العبّاس الدكّالي وكان مغربيّاً. كما ذهب إلى أنّ أهل مالي لم يكونوا يصلّون الجمعة حتّى سنّ ذلك فيهم مَنْسَى (الملك) موسى بعد رجوعه من الحجّ[1].

ولئن صحّ هذا القول في قسم منه وخاصّة ذاك الذي يتعلّق بالصّبغة الرّسميّة للإسلام في تلك الفترة دون الشعبية، فإنّ الحديث عن إسلام يعيش على هامش المجتمعات السّودانيّة مبالغ فيه بعض الشّيء، فمن شأن دخول الملوك وحاشيتهم وعمّالهم في الإسلام أن يوسّع من رقعة المنتسبين إلى هذا الدّين الجديد. وهو صحيح نسبيّاً بالنّسبة إلى دولتي مالي وغانة قبلها ،أي إلى حدود القرن الرّابع عشر، ثمّ تغيّر الأمر بعد ذلك. وما حدث في دولة سُنغي وخاصّة في زمن الأساكي ابتداء من الأسكيا محمّد توري (١٤٩٣ ـ ١٥٢٨م) وإلى قدوم الحملة المغربيّة (١٥٩٢م) قد غيّر من الأمر الكثير. فقد انتشرت المدارس الدّينيّة في المملكة، «وأقام (الأسكيا محمد توري) القضاة والأئمّة جازاه اللّه عن الإسلام خيراً ونصب في تُنْبُكت قاضياً وفي بلدة جِنّي قاضياً، وفي كلّ بلد يستحقّ القاضي من بلاده قاضياً»[2].

ولعلّ ما نجده من ذكر لأسماء العلماء وما خطّوه من كتب

---

(١) *Ibid.*, p. 281. وقد استند في تقرير ذلك إلى قراءة فيها بعض التعسّف على نصّين أحدها ورد في **تاريخ السّودان** للسعدي وفيه ذكر لبناء مسجد جامع في مدينة كَاغُ صلّى فيه منسى موسى صلاة الجمعة عند عودته من الحجّ.

(٢) محمود كعت، **تاريخ الفتّاش**، ص ٥٩.

ورسائل، ومن خطباء المساجد والقضاة في تنبكتُ وجنّي خاصّة وفيهم الوافدون من مدن أخرى[1]، وما ذكره ابن بطّوطة نفسه ممّا استحسنه من عاداتهم ما يحدّ من صحّة هذا القول. فمن الطّبيعيّ أن تبقى الأرياف خارج دائرة الضّوء عند الرحّالة، ولكنّ هذا لا يمنع من تبعيّتها للمدن وبالتّالي من تسرّب الإسلام إليها وإن كان ذلك بدرجة أقلّ تأثيراً في حياة ساكنيها. قال ابن بطوطة: «مواظبتهم للصلوات والتزامهم لها في الجماعات وضربهم أولادهم عليها. وإذا كان يوم الجمعة ولم يبكر الإنسان إلى المسجد لم يجد أين يصلي لكثرة الزحام. ومن عادتهم أن يبعث كل إنسان غلامه بسجادته فيبسطها له بموضع يستحقه بها حتى يذهب إلى المسجد. وسجاداتهم من سعف شجر يشبه النخل ولا ثمر له. ومنها لباسهم الثياب البيض الحسان يوم الجمعة ولو لم يكن لأحدهم إلاّ قميصاً خلقاً غسله ونظفه وشهد به»[2].

ثمّ إنّ ما اعتمده الدّارسون لتلك الفترة من حياة الإسلام جنوب الصّحراء وتركيزهم على بعض الأخبار الدّالة على استمرار بعض العادات السّابقة على الإسلام في التّعايش معه لا يخرج المنطقة من حظيرة بلاد الإسلام لسببين نراهما وجيهين: **أوّلهما** عدم اختفاء بعض العادات السّابقة على الإسلام في مناطق لم يشكّ الدّارسون في

---

(١) راجع في ذلك **تاريخ السّودان** للسّعدي، ص ص ١٦ - ٢٠ و٢٧ - ٥٦. وثانيهما نصّ ورد في **تاريخ الفتّاش** وفيه ذكر لبناء منسى موسى مسجداً جامعاً في كلّ مدينة مرّ بها في طريقه إلى الحجّ وكان ما يقولها افتراضاً افترضه في ص ١١٥ ثمّ أكّده بعد ذلك من دون إضافة شهادة أخرى.

(٢) **رحلة ابن بطوطة**، ج٢، ص ٧٩٠.

انتسابها إلى دار الإسلام وقد ذكرنا البعض منها آنفاً. و**ثانيهما** أنّ ما ذكره المغيلي في جواب أسئلة الأسكيا محمّد تُورِي [١]، وما سجّله محمّد بلّو بن عثمان في كتابه **إنفاق الميسور** من عادات ملوك أهل غوبر [٢]، يتعلّق بمناطق لم يرسخ فيها الإسلام، وفي الكثير من تلك الأسئلة بحث عن مبرّر لغزو تلك المناطق، وتبرير لقيام حركة الجهاد الفلاّتي فيها.

وقد شهدت هذه الفترة إلى جانب توسيع رقعة انتشار الإسلام في المنطقة، وارتباطها بالعالمين العربي والإسلامي اقتصاديّاً وثقافيّاً، توحيد المسلمين بها في مذهب واحد هو المذهب المالكي وذلك في المنطقتين الغربيّة والوسطى بالخصوص.

٣ ـ الإسلام الصّوفي المجاهد

إنّ الفترة التي شهدت انتشاراً واسعاً للإسلام بين المجتمعات الإفريقيّة جنوب الصّحراء وخاصّة في الأرياف كانت القرن التّاسع عشر. ولم يكن ذلك بجهود ملوك بل بجهاد علماء تركوا الكتاب ليتقلّدوا السّيف، وهجروا المدن الكبرى ليفتحوا الأرياف، ولم يكن جنودهم من العساكر النّظاميّة أو المرتزقة بل من الطّلبة المتطوّعين للجهاد في سبيل اللّه.

لقد نشطت حركات الجهاد في تلك الفترة لنشر الإسلام في المناطق التي لم يسلم أهلها، و«لإصلاح» العقيدة في المناطق التي

(١) محمّد بن عبد الكريم المغيلي، **أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي**، تحقيق عبد القادر زبادية، الجزائر، ١٩٧٤.

(٢) محمّد بلّوبن عثمان، **إنفاق الميسور**، ص ٣٠ ـ ٣١.

أسلم أهلها لكن لم «يصلح إسلامهم» وحافظوا على عادات لهم سابقة عنه اعتبرت من «مساوئ الأفعال» حسب تعبير ابن بطّوطة، ومن «خلط الدّين بما يناقضه» حسب تعبير محمّد بلّو بن عثمان، مؤرّخ الجهاد الفلاتي في شمال نيجيريا وأمير سُكُتو بعد تأسيس دولة الخلافة فيها.

كان لتراجع نفوذ الدّول الإسلاميّة جنوب الصّحراء في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر إثر الحملة المغربيّة على كَاغُ (١٥٩١م) التي أنهت حكم الأساكي وقضت على دولة سُنْغِي وأفرغت تُنْبُكْتُ من علمائها، أثره في توقّف حركة نشر الإسلام في المنطقة. كما كان ذلك سبباً في ظهور إمارات مستقلّة في أطراف الممالك القديمة وفي مناطق لم يرسخ فيها الإسلام وهي ممالك تسعى كلّ واحدة منها إلى تقوية نفوذها وتوسيع رقعتها على حساب جاراتها.

وإذا نحن أضفنا إلى هذا تراجع أمر الدّول الإسلاميّة في المنطقة الشّماليّة وما يتبعه من تراجع المبادلات التّجاريّة والثّقافيّة بين المنطقتين، أدركنا مدى صحّة ما يقال عن عودة العادات القديمة إلى الظهور في الأرياف خاصّة وعند بعض الأمراء الذين استغلّوا الظّرف لتأسيس إماراتهم.

فمنطقة غُوبِر التي قام فيها الجهاد الفلاتي تقع على أطراف مملكة سُنغي وإلى الجنوب من مملكة بُرنوفهي بعيدة عن مراكز الحكم الإسلامي في المنطقة الغربية ومن الطّبيعيّ أن يكون تأثير الإسلام في حياة أهلها ضعيفاً، أو أن تبرز فيها المعتقدات والعادات التي سادت قبل دخول الإسلام.

ولتأكيد شرعية حكمهم والحفاظ على ممالكهم كان من الوارد

أن يحاول أمراء هذه الأطراف الظّهور بمظهر الورثة الشّرعيين للثقافة الإفريقيّة التّقليديّة وأن يسعوا إلى إحيائها، وكان من الوارد أيضاً أن يلقوا معارضة في ذلك من المسلمين في تلك المناطق، وقد حمل العلماء لواء تلك المقاومة وكانت الطّرق الصّوفيّة الإطار المناسب لجمع الأنصار وتعبئة المجاهدين، تلك الطّرق التي عمّ وجودها العالم الإسلامي بداية من القرن الثّالث عشر وتسرّبت إلى منطقة جنوب الصّحراء في القرنين السّابع عشر والثامن عشر.

قامت حركات الجهاد في الأطراف إذن وتزامنت مع بدايات التدخّل الغربي في المنطقة وأصبح الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى الدّين الشّعبيّ المناهض للحكّام، كما صار ديناً حركيّاً يقوده المتصوّفة الذين لم يتفرّغوا عن الدّنيا بل كادوا أن يتفرّغوا لها. لقد سعوا إلى قلب الأنظمة وتأسيس الدّول، وأصبحوا في القرن التّاسع عشر رجال دين وسياسة، قادوا حركات الإصلاح، كما تزعّموا حركات الجهاد لنشر الإسلام في مناطق لم يدخلها من قبل أو لصدّ هجمات القوى الاستعمارية الغربيّة التي بدأت تتغلغل في المنطقة مؤذنة بدخولها في عصر من الصّراعات والتحوّلات الكبرى.

خرج التصوّف جنوب الصّحراء وفي المنطقة الغربيّة منه خاصّة عن أصله الذي ذكره الجرجاني في **تعريفاته** وهو «التفرّغ عن الدّنيا»[1] إلى العمل لها وكاد أن يكون تفرّغا لها. خرج إلى الاشتغال بجهاد الكفّار، وفتح البلدان وتأسيس الممالك وتنصيب الوزراء والقضاة وسياسة العوام والخواص.

ومن الطّرق الصّوفيّة التي قاد رجالها حركات الجهاد في القرن

(١) الجرجاني، **التّعريفات**، ج١، ص ص ٨٣ ـ ٨٤.

التاسع عشر في جنوب الصّحراء الكبرى، وتزعّموا حركة الإصلاح فيها شيوخ ينتمون إلى الطريقتين القادريّة والتيجانيّة، وطريقة ثالثة تنحدر منهما وتختلف عنهما في وسائل العمل هي الطّريقة المريديّة وهي الطرق الثلاث الكبرى الممثلة للإسلام في المنطقة.

خرج التصوّف إلى الاشتغال بالدّنيا ولم يرَ حرجاً في ذلك، وكان الخروج على مستوى الممارسة والفكر كليهما. وظهرت تآليف فيه تعدّل المسار وتغيّر التوجّه، وتعرّف التصوّف لا على أساس أنّه زهد في الدّنيا و«تركها منه على القفاء» حسب عبارة الرّوذباري (ت ٣٢٢ هـ)، وإنّما على أساس أنّه زهد في حبّها مع شرعيّة العمل لها، بل جعلت الاعتناء بها والعمل من أجلها ضرورة من ضرورات حسن التصوّف. قال الشّيخ أحمد زرّوق (ت ٨٩٩ هـ) «فلا يختصّ التصوّف بفقر ولا غنى إذا كان صاحبه يريد وجه ربّه». واستشهد على ذلك بأقوال لمتصوّفة قبله حدّدوا معنى الزّهد بترك حبّ الدّنيا مع العمل لها، أي بإخراجها من القلب وجعلها في اليد وشبّهوها بالحيّة التي «ليس الشّأن في قتلها، إنّما الشّأن في إمساكها حيّة» وبالجرادة التي إذا قطع رأسها حلّت، ليجزم في كتابه **قواعد التصوّف**، «أنّ الزّهد فيها ليس عينَ تركها»[1].

ويأتي عمر طال بن سعيد ليؤكّد لأتباعه «أنّ زهد الكمّل ليس هو بخلو اليدين من الدّنيا وإنّما هو بخلوّ القلب... وأنّ من شرط الدّاعي إلى اللّه تعالى أن لا يكون متجرّداً عن الدّنيا بالكلّية»[2]. وقد

(١) الشّيخ أحمد زرّوق الفاسي، **قواعد التصوّف**، ص ص ١١١ ـ ١١٢.
(٢) عمر طال بن سعيد الفوتي، **رماح حزب الرّحيم على نحور حزب الرّجيم**، ج١، ص ٢٧١.

عقد فصلاً في كتابه **رماح حزب الرّحيم على نحور حزب الرّجيم** جمع فيه أقوال شيوخ سبقوه، وأكّدوا هذا التوجّه نحو العمل للدّنيا باعتباره ضرورة لنجاح الدّعوة إلى اللّه.

وتزعّم هذه الطّرق شيوخ كانوا زعماء دنيويين إلى جانب زعامتهم الدينيّة، وإن تبرّأ البعض منهم من الصّفة، وهم الشّيخ الفلاتي عثمان بن فودي Usman dan Fodio (١٧٥٤ ـ ١٨١٧م) وكان قادريّاً، والشّيخ الفوتي التكروري عمر بن سعيد طال Omar Tall Foutiyou (١٧٩٧ ـ ١٨٦٤م) وكان تيجانيّاً، والشّيخ أحمد بَمْبَ امباكي Ahmadou Bamba Mbacké (١٨٥٣ ـ ١٩٢٧م) الذي انتمى في أوّل أمره إلى الطّريقتين المذكورتين، ثمّ أعلن عن طريقة جديدة سمّيت "الطريقة المريديّة".

من المعروف أنّ الثّورات وطلب التّغيير وظهور القيادات تنشأ في ظلّ الأزمات والكوارث وتتغذّى من الشّعور بعدم الرّضى عن الواقع والأمل في الحصول على الأفضل. كما أنّها تقع في ظلّ تراجع قوّة الدّولة وقدرتها على السّيطرة على المجتمع ممّا يترك باب الخروج مفتوحاً، والدّعوةَ إليه ممكنة لكلّ من كان يأنس من نفسه القدرة على جمع النّاس وقيادتهم.

وقد شهدت المنطقة بداية التدخّل الأوروبّي وضعف الحكومات عن التصدّي له، وتلت ذلك بداية حملات التّنصير ممّا أثار حفيظة رجال الدّين وقد كانوا يُعتبرون حُماة العقيدة وهدّد مصالحهم، فدعوا إلى نصرة الدّين، ولقيت دعوتهم صدى في أوساط المسلمين، وأصبحت الزّوايا والمساجد رباطات للجهاد في سبيل اللّه.

ولم يكن التدخّل الخارجي ليقع لولا ضعف الحكومات القائمة

وانشغالها بمحاربة بعضها البعض، كما لا يمكن للحروب إلاّ أن تخلّف الدّمار والأحقاد، وتدفع بالنّاس إلى طلب التّغيير والبحث عن السّلام، كما تدفعهم إلى مساندة كلّ من يعد بذلك ويسعى إليه.

وقد يكون سوء الأحوال وانتشار الفتن تربة خصبة لظهور فكرة المهدي المنتظر والمخلّص ،غير أنّ تلك الفكرة لم تظهر في إفريقيا الغربيّة أو على الأقلّ لم يدّعها المجاهدون من الصّوفيّة مثلما ادّعاها محمّد أحمد بن عبد اللّه في السّودان[1]، هذا إذا استثنينا طائفة اللاّيين في السّنغال التي ادّعى مؤسّسها أنّه "المهدي"، وإن لم يدعُ إلى جهاد، ولم يحاول نشر طريقته خارج حدود المنطقة التي عاش فيها كما سنذكره لاحقاً.

وإذا كان طلب التّغيير والسّعي إليه نتيجة لأوضاع داخليّة سيّئة، فإنّ الوسائل المتّبعة، والأدبيات المرافقة تكون عادة متأثّرة بتكوين القائد العلمي والسّياسي، وعلاقاته الخارجيّة، واطّلاعه على أحوال الآخرين وتجاربهم.

لذلك نرى أنّه من الطّبيعي أن تُدرس حركات المقاومة والجهاد في إفريقيا على ضوء ما كان يجري في العالمين العربي والإسلامي في ذلك الوقت، وأن يُبحث في علاقات المجاهدين الأفارقة بالمجاهدين في أماكن أخرى، أو ببعض السّلطات السياسيّة التي كان من مصلحتها تحرّكهم للجهاد أو للمقاومة، أو ببعض

---

(١) تلقّب محمد أحمد بن عبد اللّه في السّودان بـ"المهدي". وقد حاول بعض الدّارسين البحث عن الفكرة في آثار المجاهدين جنوب الصّحراء ولم يعثروا عليها وإن أشاروا إلى وجودها عند أتباع الشيخ عثمان بن فودي. انظر: B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteeth Century Africa*, pp. 10, 27, 68.

العلماء الذين يمكن أن يكون لهم تأثير على مجرى الأحداث.

لم تكن حركات الجهاد والمقاومة والإصلاح الاجتماعي جنوب الصّحراء الكبرى بمعزل عمّا كان يدور في شمال المنطقة أو في الجزيرة العربيّة. وكان الحجّ مناسبة للسّفر والاطّلاع، وللقاء العلماء والمناظرة والتباحث في شؤون الدّين والدّنيا.

وقد تأثّر الشّيوخ الثلاثة موضوع حديثنا بعلماء قدموا إلى مناطقهم من أماكن أخرى، تدفعهم رغبة في الإصلاح ويقودهم شعور بأنّهم كانوا يقومون بمهمّة دينيّة وسياسيّة مضمونها نشر الإسلام وإصلاح حال المسلمين وتحصين بلاد الإسلام من التدخّل الخارجي إذ قام هؤلاء العلماء برحلات إلى الأماكن المقدّسة للحجّ، واطّلعوا على أحوال المسلمين وناظروا علماء الأمصار الأخرى.

ولئن تيسّر للشّيخ عمر بن سعيد طال السّفر خارج منطقته، فإنّ الشّيخين عثمان بن فودي وأحمد بمب لم يتيسّر لهما ذلك، لكنّهما استفادا من تجربة أساتذتهما واطّلاعهم على أحوال المنطقة العربيّة وما يجري حولها.

لقد سافر عمر بن سعيد إلى الحجّ سنة ١٨٢٥م وتوقّف في سُكُتُو بشمال نيجيريا حيث اطّلع على نجاح حركة عثمان بن فودي وقيام دولة إسلاميّة يرأسها ابنه محمّد بلّو الذي أكرم وفادته وحضّه على الجهاد في ناحيته. وفي مكّة لقي الشّيخ محمّد الغالي المغربي صاحب الشيخ أحمد التيجاني ونائبه في الحجاز ولزمه ثلاث سنوات حصل فيها على إجازة لنشر الطريقة. وفي طريق عودته زار القدس وسوريا ومصر وتوقّف في بُرنو ثمّ في سُكتو ثانية حيث مكث أربع سنوات مقرّباً من أميرها بعد أن تزوّج إحدى بناته، متّجها إلى

المشاركة في الجهاد، مشتغلاً بالسّياسة أكثر منه بنشر الطّريقة التيجانيّة في منطقة كان أميرها قادريّاً. ولعلّ مدّة إقامته في سُكتو قد غيّرت اتّجاهه كليّاً ودفعت به إلى السّعي في تأسيس دولة على مثال دولة سُكتو بعد أن كاد أن يخلف محمّد بلّو على رأس الدّولة[١].

أمّا الشّيخ عثمان بن فودي فلم ينتقل خارج المنطقة التي ولد فيها، ولكنّه تأثّر بآراء أستاذه جبريل بن عمر الذي حجّ ولقي العلماء في الحجاز ومصر وبلغته أصداء الحركة الوهّابيّة في الجزيرة وسعى إلى الإصلاح الدّيني في أغادس Agadez فلم يحالفه النّجاح واتّجه إلى الجنوب للدّعوة إلى الإصلاح وتمّ ذلك على يد تلميذه عثمان بن فودي.

وكان الشّيخ أحمد بمب أقلّ الثّلاثة تأثّراً بما كان يجري خارج منطقته، فلم يتيسّر له الحجّ، وكان تعليمه في حدود ما كان سائداً فيها من معارف، ولعلّ غاية ما تأثّر به من خارج منطقته تتلمذه على بعض الشّيوخ الموريتانيين الذين أخذ عنهم الطريقتين القادريّة والتيجانيّة.

ولكنّه عاصر فترة التدخّل الفرنسي في بلده السّنغال وشهد مقاومة بعض شيوخ الصّوفيّة له وهزيمتهم[٢] ممّا كان له تأثير على دعوته، ورسم منهجه في التغيير وتحديد وسائله لتحقيقه. تلك كانت إذن

(١) تحدّث أمادو هامباتي با A. H. Ba عن وجود عهد من محمّد بلّو بتولية الشيخ عمر بن سعيد لم يتمّ العمل به. انظر: A. H. Ba, *L'Empire peul du Macina*, p. 245.

(٢) منها ثورة مابو دياكو با Maba Diakhou Ba وهو مجاهد سعى إلى تأسيس إمارة إسلاميّة في منطقة سالم، وتحالف مع لتْجورْ ضدّ الفرنسيين واستشهد في إحدى معاركه مع قبائل السّرير Sérères سنة ١٢٨٣ هـ / ١٨٦٧ م.

أسباب التحوّل الذي دفع بالتصوّف الإفريقي جنوب الصّحراء الكبرى إلى العمل للدّنيا عوضاً عن التفرّغ عنها، وجعلت من بعض المتصوّفة زعماء سياسيين ومن بعضهم الآخر قواداً لثورات اجتماعيّة.

أ ـ الشيخ عمر بن سعيد طال الفوتي والجهاد السّياسي:

لم يكن حصول الشّيخ عمر على إجازة في مكّة لنشر الطّريقة التيجانيّة في إفريقيا جنوب الصّحراء في واقع الأمر دعوة إلى إعلان الجهاد، فالإجازة علميّة وهي ترخيص للدّعوة إلى الطّريقة لكن «بالتي هي أحسن»، أي بالوعظ والإقناع والتربيّة بإعطاء المثل. فلم يُعرف عن مؤسّس الطريقة التيجانيّة أنّه دعا إلى جهاد أو سعى إلى نشر الطّريقة بالجهاد المسلّح. وكانت ملازمة عمر بن سعيد في مكّة الشيخ محمّد الغالي، نائب الشيخ أحمد التيجاني في المشرق، مناسبة لتعميق تكوينه الصّوفي وتأكيد انتسابه إلى الطّريقة التيجانيّة التي أخذ مبادئها في موطنه فوتا تورو. وغادر مكّة مجازاً وقد عيّنه محمّد الغالي على ما يبدو خليفة لنشر الطّريقة التيجانيّة في السّنغال وغرب إفريقيا. وقد زار في طريق عودته إلى موطنه بيت المقدس ودمشق والقاهرة واطّلع على أوضاع المنطقة العربيّة وناظر العلماء فيها، ودامت رحلة حجّه من يوم خروجه إلى يوم عودته عشرين عاماً، وهي مدّة كافية لنضج الفكرة إن دام بقاؤها أو العدول عنها إذا حدث في حياة الإنسان ما يدعو إلى تغييرها. ويبدو أنّ فكرة طلب العلم وتثبيت الاعتقاد وترسيخ الانتماء إلى طريقة قد تغيّرت عند الحاج عمر بن سعيد وتبدّلت إلى فكرة إقامة دولة إسلاميّة تنشر تلك الطريقة.

ويبدو كذلك أنّ زيارة الشّيخ لمملكة سُكُتو في ذهابه للحجّ وعند عودته منه، واطّلاعه على النّجاح الذي حقّقه جهاد الشّيخ عثمان بن

فودي، ومشاركته الفعليّة في سياسة تلك المملكة قد لعبت دوراً حاسماً في تغيير اتّجاه تفكيره، ودفعته إلى ترك القلم إلى السّيف، والوعظ الدّيني إلى الخطبة السّياسيّة، ومحاولة الإصلاح بين المسلمين إلى إعلان الجهاد على المسلمين وغير المسلمين. فقد حاول وهو في طريقه إلى الحجّ إيقاف الحرب التي كانت تدور بين المسلمين من الفلاتيين جنود عثمان بن فودي الساعين إلى غزو مملكة برنو والبرنويين بقيادة محمد الأمين الكانمي المدافعين عن أوطانهم، وكان الفلاتيون قد أعلنوا الجهاد ولم يقصروه على غير المسلمين بل ضمّوا إليهم المسلمين الذين اعتبروهم خارجين عن الصفّ، منحرفين عن نمط من الإسلام كانوا يدعون إليه. وقد أحزنه «ذلك الاختلاف حزناً شديداً»[1]، وكتب في ذلك قصيدة سمّاها «تذكرة الغافلين على قبح اختلاف المؤمنين»، لكنّ محاولاته فشلت ولم يتصالح المتنازعون ولم يزع بعضهم عن بعض غير السّيف والرّمح.

وقد فعل عمر بن سعيد ما فعله عثمان بن فودي وحارب المسلمين بعد أن اتهمهم بالخروج عن الدّين لموالاتهم الكفّار الذين كان يحاربهم، قال: «اعلم أيّها النّاظر المنصف أنّ أحمد هذا خالف فينا ما أمر اللّه به أولياءه المؤمنين وجَانَبَ في جميع أحواله معنا السّلف الصّالحين المتقين من المسلمين لمؤاخاته المشركين في محاربتنا، وقد علم عند العقلاء أنّ الأصدقاء ثلاثة: الصديق وصديق الصّديق وعدوّ العدوّ، كما أنّ الأعداء ثلاثة: العدوّ وصديق العدو وعدوّ الصديق»[2].

---

(١) انظر عامر صمب، **الأدب السينغالي العربي**، ج١، ص ٧٤.

(٢) م. ن، ج١، ص ٥٧.

إضافةً إلى هذا، كانت المنطقة بأسرها مجالاً للجهاد وتأسيس الإمارات التي يحكمها رجال دين. ففي مالي المجاورة قامت حركة جهاد قادها الشيخ أحمدُ الذي كان له شأن مع عمر بن سعيد، والذي كان من طلبة عثمان بن فودي نجحت في تأسيس إمارة عاصمتها "حمد اللّه" وعرفت عند المؤرّخين بإمبراطورية مَاسِنَه[1].

فبمجرّد مغادرة الشيخ عمر سُكُتُو بعد وفاة محمّد بَلّو وتأليف كتابه **رماح حزب الرّحيم على نحور حزب الرّجيم** سنة ١٢٦١هـ / ١٨٤٥م، راودته فكرة الجهاد وصحّ منه العزم عليه وأراد إعادة تجربة الفلاتيين في المنطقة الغربيّة من جنوب الصّحراء. جاء في خاتمة كتابه: «وبعد إكماله قلت في قلبي: لي رماح حزب الرّحيم على نحور حزب الرّجيم فحسبته فوجدته مطابقاً لهذا العام، فحمدت اللّه على هذه الموافقة، ورجوت اللّه تعالى أن يجعل الكتاب في الحسن كمعنى اسمه، ورجوته أيضاً أن يرزقني رماحاً حسّية في أيدي حزب حسّي للرّحيم على نحور حزب حسّي للرّجيم. . .»[2].

بدأ التّخطيط لجمع الأنصار وتعبئة الجيوش ،كما بدأ البحث عن قاعدة يتّخذها مركزاً لانطلاق حملاته العسكريّة، وقد وجدها في منطقة في أعالي نهر النيجر هي منطقة دنغاري Dingueraye بين مالي وغينيا والسّنغال حاليّاً، وكان في مرحلة بحثه يعدّ طلبته للجهاد ويحبّبه إليهم ويوجّههم لشراء السّلاح والمؤن، حتّى إذا ما تيقّن من ولائهم له واستعدادهم للتّضحية، أعلن الجهاد وطلب الهجرة

---

(١) انظر عن هذه الإمبراطورية: J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, pp. 258 - 260.

(٢) الشّيخ عمر طال بن سعيد، **رماح حزب الرّحيم**، ج١، ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

إليه. وكان جهاده في أوّل الأمر موجّهاً إلى المناطق التي لم ينتشر فيها الإسلام بعيداً عن المراكز الإسلاميّة التي كانت تحت حكم أمراء مسلمين، ويتّبع أهلها الطّريقة القادريّة، وبعيداً أيضاً عن ساحل المحيط حيث استقرّ الفرنسيون وشرعوا في التخطيط للتوغّل داخل الأراضي الإفريقيّة.

كان لانتصاره الأوّل، واستيلائه على منطقة بمبوك Bambouk حيث مناجم الذّهب أثره في توافد المتطوّعين للجهاد معه، كما شجّعه ذلك على مواصلة الزحف في اتّجاه المنطقة التي ولد فيها، وكانت بلاد إسلام. وفي اتّجاهه ذاك كانت بداية تراجع أمره إذ تألّبت عليه قوى عديدة رأت في حركته تهديداً لمصالحها في المنطقة. كان الفرنسيون أوّل من تصدّى له وحال بينه وبين الوصول إلى منطقة نهر السّنغال التي كانوا على أهبة الاستيلاء عليها بعد أن استقرّوا في مدينة سان لوي Saint-Louis بالرّغم من محاولاته مهادنتهم واتّصاله بهم لإيجاد صيغة في التّعامل أو لعقد اتّفاق معهم لتزويده بالأسلحة وببعض المستشارين في مقابل عدم التعرّض لهم وتسهيل تجارتهم في منطقة النّهر والمناطق المجاورة لها في مالي وموريتانيا[١].

ولكنّ الفرنسيين رفضوا اقتراحه وردّوا جيوشه وشجّعوا الأمراء وشيوخ الطّرق الأخرى على التصدّي لدعوته، وهذا ما تمّ. وأدرك عمر بن سعيد استحالة تحقيق هدفه في منطقة النّهر، فاتّجه إلى الشّرق

---

(١) لقد صرّح لهم كما صرّح لغيرهم أنّ غايته ليست محاربتهم ولا محاربة المسلمين وإنّما تأسيس إمارة إسلاميّة في منقطة فوتا تساعد على استتباب الأمن في المنطقة. انظر ما ذكره: Y. J. St Martin, *L'Empire Toucouleur et la France*, p. 76.

منها وحارب الأمراء المسلمين واستولى على أراض شاسعة لم يسعفه الأجل في حكمها إذ كان في حرب مستمرّة قتل في إحدى معاركها. لقد كان يطلب الإمارة، ويسعى إلى تأسيس دولة إسلاميّة، وانتهج لذلك سبيل الجهاد ولم ير مانعاً من التّعامل مع النّصارى في سبيل تحقيق هدفه، فدخل التّاريخ من باب السّياسة تحت غطاء دينيّ، ولم يدخله من باب الدّين والزّهد في السّياسة. لقد كان مغامراً سياسيّاً وزعيماً دنيويّاً إلى جانب زعامته الدّينيّة، وقد عدّه البعض من الذين اعتبروه مجاهداً إفريقيّاً مقاوماً للحضور الفرنسي في المنطقة «من معدن الإسكندر ونابليون»[1]، ورأى فيه آخرون من الذين عابوا عليه جهاده ضدّ المسلمين المغامر السّاعي إلى المجد الذّاتي والمتطرّف المكفّر غيره. ومن هؤلاء الحاج ابن المقداد (١٨٢٦ ـ ١٨٨٠م) معاصره الذي خدم الفرنسيين في المنطقة. قال عنه: «. . . كان مجهولاً من أهل هَلـْوَارْ، ولمّا طرده أهله انتفع بقليل ما كان يعرفه من اللغة العربيّة ليقصد الحجّ إلى مكّة المكرمة. فأجازه هذا السفر أن كان ما كان له من دور كبير. وفي أثناء سفره أحسن تعلّم العربيّة أتمّ الإحسان وقرأ القرآن واكتسب عدداً لا يحصى من كتب عربية جيّدة. . . فاعتبره الجمّ الغفير من الجهّال نصف إله. ولمّا عظم شأنه زاد عدد أتباعه يوما فيوم حتى صاروا جيشاً يجديه نفعاً إذ أخذ في تأويل القرآن عن هواه فحارب الشّعوب الوثنيّة أو المسلمين المعتدلين، ولم يقف إلاّ إذا حاول الغارة على الفرنسيين الذين ما زالوا يهزمونه من كلّ أوب وصوب»[2].

---

(١) عامر صمب، **الأدب السنغالي العربي**، ج٢، ص ٤٥.
(٢) م. **ن**، ج١، ص ٩٠. وقد نقلنا نصه من دون تدخّل أو تصحيح.

أمّا هو فقد كان مؤمناً بأنّه صاحب رسالة هي نشر الإسلام في المنطقة ومحاربة من اعتبره خارجاً عليه، ونشر طريقة صوفيّة ومحاربة من خالفها ولو كان مسلماً. وكان إلى جانب هذا وذاك رجل سياسة سعى إلى تأسيس امبراطوريّة في فُوتَ وما جاورها، على غرار امبراطوريّة سُكُتُ. كان ينتمي إلى صنف كبار المجاهدين الذين لا يرون بقاء الدين بدون رعاية الدّولة ودعمها، كما لا يرون فائدة في وجود دولة لا يكون الدين أساسها. ولئن فشل في مسعاه السياسي فمردّ ذلك لسبق الوجود الفرنسي في المنطقة وتخطيطه للاستيلاء عليها كاملة. ولقد ساعدت حركة جهاده على نشر الإسلام بين شعوب رفضت الدّخول فيه من قبل، كما ساعدت على نشر الطّريقة التيجانيّة التي نافست القادريّة في المنطقة وفاقتها من حيث عدد المريدين. ولا يزال أحفاده إلى اليوم يعيشون على ميراثه ويواصلون رسالته في نشر الطريقة في السّنغال خاصّة، يدرّسون العلوم الدّينيّة واللغة العربيّة وينشرون الثقافة الإسلامية[١].

ب ـ عثمان بن فودي والهجرة:

لم يكن عثمان بن فودي داعيّة لطريقة في التّصوّف مثل أحمد بمب، كما لم يكن مغامراً سياسيّاً مثل عمر بن سعيد، ولكن كان مصلحاً دينيّاً واجتماعيّاً على مثال محمّد بن عبد الوهّاب، ساعدته الظّروف السّياسيّة في المنطقة على تأسيس دولة في شمال نيجيريا عرفت باسم خلافة سُكُتُو.

---

(١) يوجد في السنغال مركزان للطريقة التيجانية هما تيوَاوَنْ وكَوْلاَكْ يتولّى إدارتهما شيوخ يعملون على نشر اللغة العربية والثقافة الدينية الإسلامية.

بدأ حياته متصوّفاً واعظاً، وكان في نفس الوقت يدعو إلى الإصلاح وتنقيّة الدّين ممّا علق به من ممارسات اعتبرت بدعاً، ثمّ انقلب إلى مجاهد يسعى إلى نشر الإسلام في المنطقة وتأسيس دولة يكون ذلك الإسلام عمادها. قال عنه ابنه محمّد بلّو: «لم يزل هذا الشّيخ يقرّر فروض الأعيان هكذا للعامّة ،ويبثّ فنون العلم للخاصّة، ويربّي المريدين والسّالكين، ويرشدهم إلى آداب الحضرة حتّى صار عوامّ أوانه عارفين، بفروض أعيانهم عاملين، وصار طلبة زمانه علماء مهتدين...»[١]. وقد ألّف في الإصلاح الدّيني كتباً لعلّ أشهرها كتابه **إحياء السنّة وإخماد البدعة**. قال في مقدّمته: «ليعلم النّاظر في هذا الكتاب أنّ مقصودي فيه إن شاء اللّه تعالى إحياء السنّة المحمّديّة، وإخماد البدعة الشّيطانيّة، وإن كانت النيات لا تخلو من خلل ونقص، وليس مقصودي فيه هتكَ أستار النّاس والاشتغالَ بعيوبهم. ومن كان مقصودُه إحياءَ السنّة المحمّديّة وإخماد البدعة الشيطانيّة بذل النّصيحة للمسلمين وسأل اللّه الإعانة»[٢]. وإنّ قراءة في فهرس الكتاب تكشف لنا أصناف البدع التي دعا الشيخ عثمان إلى تركها وهي كلّها متعلّقة بالفقه في جانب العبادات منه أكثر من المعاملات مثل الوضوء والتيمّم والغسل والأذان والإقامة والصّلاة، وفي بعض آداب التّعامل بين المسلمين مثل آداب الأكل والشّرب واللّباس والبيع والشّراء. وليس في الكتاب إشارة إلى الحكم أو القضاء أو الطّاعة أو الخروج. وقد نبّه في آخر الكتاب إلى أنّ غايتَه الإصلاحُ ووسيلتَه إليه النّصحُ، ذلك أنّ زمنه «زمانُ المحن والفتن، فلا سبيل إلى التعرّض للأمور

(١) محمّد بلّو، **إنفاق الميسور**، ص ٩٤.
(٢) عثمان بن فودي، **إحياء السنّة**، ص ٥.

الجمهوريّة بالقهر والتّغليظ، فإنّ ذلك يؤدّي إلى التّلف والهلاك»[1].

ولكن رغم مهادنته للملوك وعدم تعرّضه لهم فإنّ نجاح دعوته قد جلب له الأتعاب فناوأه أمير المنطقة ودفعه إلى الهجرة وكانت الهجرة بداية العمل السّياسي وإعلان الجهاد سنة ١٨٠٤ وتأسيس الدّولة بعد نجاح الجهاد. وقد ألّف الشّيخ عثمان كتاباً في ذلك سمّاه **بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد**، وفيه تغيّر الموقف من السّلطات السياسيّة في المنطقة وتحدّد الهدف في إقامة دولة إسلاميّة على أنقاض دولة إسلاميّة أيضاً لكن تمّ تكفيرها، بل إنّه قد وصل به الأمر إلى تكفير معظم بلاد السّودان باستثناء المنطقة التي يسيطر عليها وتكفيرِ السودانيين باستثناء جماعته. قال: «وإذا فهمت ما تقدّم ذكره (وجوب الهجرة من بلاد الكفر) عرفت أنّ الهجرة واجبة كتاباً وسنّة وإجماعاً، ومنها معظم بلاد السّودان إذ بلادها على ثلاثة أقسام كما يفهم من كلام العلماء رضي اللّه عنهم: قسم منها غلب فيه الكفر وكان الإسلام فيه نادراً... وهذه كلّها بلاد كفر بلا شكّ إذ الحكم للغالب، وسلاطين هذا القسم أيضاً كفّار كلّهم وحكم البلد حكم سلطانه... وقسم منها غلب فيه الإسلام وكان الكفر فيها نادراً... وهذه أيضاً بلاد كفر بلا شكّ إذ الإسلام المستفيض فيها في غير سلاطينها، وأمّا سلاطينها فكفّار كالقسم الأوّل وإن كانوا يدينون بدين الإسلام لأنّهم أهل شرك وصدّ عن سبيل اللّه ،وإعلاء راية ملك الدّنيا على راية الإسلام، وذلك كلّه كفر على الإجماع. وقسم منها ليس من بلاد الكفّار باعتبار السّلاطين

---

(١) م. ن، ص ٢٧٨.

وغيرهم، بل من بلاد الإسلام مطلقاً، وهذا القسم ممّا لا نعرفه في بلاد السّودان ولكنّه يفهم من كلام العلماء...»[١].

لقد عمل الشيخ عثمان بمبدأي التكفير والهجرة وهما مبدآن عملت بهما بعض الفرق المغالية في الإسلام الوسيط، ولم يكونا من مبادئ أهل السنّة والجماعة التي ينتمي إليها. وفي الكتاب آراء سياسيّة تدور حول الإمامة وقضاياها من الوجوب ونصب الإمام وعزله وترتيب الولايات والدّواوين وأحكام الجهاد لم يخرج فيه عن المتعارف في كتب الإمامة المتأخّرة مثل **سراج الملوك** للطّرطوشي، وهي كلّها آراء ليس فيها ما يبرّر خروجه على سلاطين عصره وتكفيرهم. وقد اتّخذ لنفسه لقب "أمير المؤمنين"، وليس في كلّ هذا تصوّف أو نصح للنّاس بالعزوف عن الدّنيا بل هي دعوة صريحة إلى الاشتغال بها، ولم يكن ما كتبه عن التصوّف وحرص ابنه وخليفته في الحكم محمّد بلّو على ذكره دون بقيّة الكتب[٢] سوى محاولة لتربيّة جيل وتكوين رعيّة طيّعة موالية.

وله من الكتب السّياسيّة **نصائح الأمّة المحمّديّة**، و**وثيقة أهل السّودان**، و**الفرق بين ولايات أهل الإسلام وبين ولايات أهل الكفر**[٣].

وإذا كان الشّيخ عثمان قد تخلّى بعد نجاح الدّعوة عن إدارة شؤون الدّولة واشتغل بالتّأليف وكتب في التصوّف فإنّ أولاده قد قاموا

(١) م. ن، ص ٤.

(٢) محمّد بلّو، **إنفاق الميسور**، ص ٢١٠.

(٣) شكّ هيسكت M. Hiskett في نسبته إلى الشّيخ، وأوضح ذلك في مقال له نشره في: *B. S. O. A. S.* Nº XXIII, pp. 559 - 579.

بالمهمّة، ووطّدوا أركان الدّولة، ولم يكونوا متصوّفة بل كانوا ملوكاً ساسوا الرّعيّة وعقدوا الأحلاف والمعاهدات، وحاربوا وسالموا، ولم يتفرّغوا للدّين، ولا عملوا على نشر قيم التصوّف[1].

على أنّ أهمّ ما يميز فكر عثمان بن فودي الديني هوالتشدّد في فهم النص والاتّجاه إلى تكفير المخالف وإن ظهر إسلامه، ولا أدلّ على ذلك من محاربته لأهل بُرْنُو وهم سابقوه إلى الإسلام بسبب منكرات لا توجب القتال ولا تؤدّي إلى الكفر، وفي حواضر البلدان الإسلاميّة مثلها، حسب ما جاء في رسالة أحد شيوخ برنو إلى أمير الفلاتيين، وإن كان الأمير قد أرجع سبب الحرب إلى الدّفاع عن النفس لا إلى التكفير. وقد ردّ على الرسالة بقوله: «فالمقاتلة الحادثة فيما بين ذلك إنّما هو من اعتدائكم علينا ،فإنّا لم نتعرّض لنهي الملوك عن عوائدهم المخالفة للشرع، فهم الذين بدؤونا بالنّهي عن الدّين، وألجؤونا إلى الهجرة وبدؤونا بالمقاتلة...». ثمّ تراجع عن قوله ذاك ليعترف أنّ القتال كان نتيجة التكفير، «إذ جهاد الكفّار على كلّ من قدر فرض، وقد تبيّن بما ذكرناه على أمير برنو أنه علم على كفره، وتعلمون أنّ حكم البلد حكم سلطانها، فإن كان مسلماً كان البلد دار إسلام، وإن كان كافراً كان البلد دار كفر...»[2].

لقد فتح تكفير المخالف الباب للجهاد، وحارب المسلمون المسلمين باسم نشر الدّين الحقّ، وهو دين المجاهد الذي آنس من

(١) انظر عن الجهاد الفلاتي وإقامة دولة الخلافة في سُكُتو: Murray Last, *The Sokoto Califate*, London, 1977.

(٢) انظر رسائل الكانمي والردود عليها في: محمّد بلّو بن عثمان، **إنفاق الميسور**، ص ص ١٥٧ ـ ١٩٨.

نفسه القدرة على توحيد المختلفين وجمعهم تحت حكم سلطة سياسيّة واحدة. ولم ينتصر الدّين الحقّ الفلاتي على الدين الحائد عن الحق البرنوي واضطرّ المتصارعان إلى التعايش على أساس الاختلاف، لكن الدّعوة إلى الجهاد قد حقّقت بعض النجاح من حيث وسّعت من مجال الإسلام في المنطقة الذي وصل إلى شواطئ المحيط الأطلسي، ولا تزال أفكاره إلى اليوم فاعلة في شمال نيجيريا الذي يسعى أهله إلى قيام دولة إسلاميّة تحكمها الشريعة.

ج ـ أحمدُ بَمْبَ امْبَاكِي والطّريق الجديد:

اختلفت تجربة أحمد بمب امباكي (١٨٥٣ ـ ١٩٢٧م) في التصوّف وتوظيفه لحلّ قضايا مجتمعه عن تجربتي عثمان بن فودي وعمر بن سعيد، فهولم يفكّر في الجهاد ولم يشتغل بالسّياسة ولا فكّر في إقامة دولة بل عمل على تكوين مجتمع تسوده قيم الإسلام وإن خضع لحكم غير المسلمين، فكأنه فصل بين الدين والدولة وأعطى لقيصر ما له.

وقد يكون لتكوينه أثر في ذلك المنحى السّلمي والدّعوة «بالحكمة والموعظة الحسنة». فهولم يسافر خارج منطقته، ولم يطّلع على ما كان يقع في العالم الإسلامي من أحداث وما يدور فيه من أفكار حول الإصلاح ومقاومة التدخّل الخارجي. فقد تتلمذ على أساتذة من منطقته ومن موريتانيا المجاورة، ويبدو أنّه تأثّر فيها بمنهج شيخه سيديا بابا (ت ١٩٢٤م) وهو من كبار العلماء في جنوب موريتانيا[١]، وكان من المنشغلين عن السّياسة البعيدين عن السّلطة

---

(١) انظر عنه الخليل النّحوي، **بلاد شنقيط المنارة والرّباط**، ص ٥١٦.

السياسيّة والمهادنين لها حتّى وإن كانت سلطة أجنبيّة مستعمرة، والمكتفين بما توافر لهم من سلطة معنويّة في مجتمع مسلم قلّ فيه المتعلّمون، وما يتبع ذلك من رفاه اقتصادي بفضل ما يقدّمه لهم طلبتهم من هدايا، وما توفّره أراضيهم ومواشيهم من رزق.

ولعلّ الشّيخ أحمد بمب قد وعى الدّرس من فشل حركات الجهاد في منطقته، لعدم تكافؤ القوى، فاختار سبيلاً أخرى للوقوف في وجه المدّ الاستعماري من دون التّصادم معه. لقد اختار طريقَ التّربية للحفاظ على الهويّة، والعملَ للحصول على الثّروة والاستقلال الاقتصادي عن الشّركات الأجنبيّة التي سيطرت على المنطقة، ودعا إلى طريقة جديدة في التصوّف تقوم على العمل على جانب العلم سمّاها المريديّة. هي طريقة مثل بقيّة الطّرق الصّوفية تدعو إلى العبادة والابتعاد عن ملذات الحياة الدنيا والعمل للآخرة التي هي خير وأبقى، ولكن في العمل للدنيا عمل للآخرة، ولا ينفي أحدهما الآخر ولا يعوّضه.

ذلك ما يلاحظ فيها هو أنّ التصوّف والعزلة لا يهمّان إلاّ العلماء الذين يصبحون بعلمهم مرشدين، أدلاّء على طرق النّجاة متفرّغين للنّصح والإرشاد. أمّا الأتباع أي المريدون فهم اليوم موجّهون إلى العمل أكثر منهم إلى المعرفة، ولشيوخهم ومرشديهم نصيب من ثمار ذلك العمل، وهو ما يعرف عند المريدين بالهديّة تقدّم إلى الشّيخ ينفقها في ما يراه صالحاً لنفسه وللمجموعة. ولعلّ هذا التّوجيه نحو العمل الذي يعتبر ركيزة من ركائز الطّريقة المريديّة وعلامة من علامات النّجابة عند أتباعها هو الذي ميزّها عن غيرها من الطّرق التي كان توجّهها نحو العبادة أكثر من العمل. فالعمل عند المريدين جزء

من العبادة، والمريد النّاجح هو الذي ينجح في زيادة الإنتاج أكثر من غيره المتواكل. وقد كان انتشار الطّريقة يقاس بعدد المساحات التي جرى إحياؤها وزراعتها، وبعدد أكياس الفستق التي كانت تأتي إلى أسواق المدن السّنغاليّة الكبرى، وتباع إلى التجّار الأوربيين فيها. وكان لذلك النّشاط الاقتصادي أثره الفاعل في نجاح الطريقة وسرعة انتشارها بين السّنغاليين، كما كان له أثره في تغيير نظرة السّلطة الاستعماريّة إليها. وقد أصبح شيوخ الطّريقة المريدية اليوم «رجال أعمال» يديرون مؤسّسات فلاحيّة وصناعيّة كبرى تساهم في تطوّر اقتصاد البلاد، ويساهمون في بناء المدن والقرى، ومؤسّسات التّعليم، والمستشفيات وكأنّهم مشرفون على تعاونيات ضخمة يديرونها في صالح المنخرطين فيها.

ويرأس الطّريقة المريديّة شيخ هو الخليفة العامّ للمريدين تختاره العائلة من بين أبناء الشّيخ مؤسّس الطّريقة ،ويكون الأكبر سنّاً وهو المرجع الأوّل والأخير في القرارات الكبرى التي تهمّ حياة الطّريقة وعلاقاتها بالسّلطة وإنجازاتها لفائدة المنخرطين.

لم يعلن أحمد بَمْبَ الجهاد ولم يحارب الكفّار ولا المسلمين، فلم يؤسّس دولة ولا اهتمّ بالسّياسة مثل سابقيه ولكنّه أعلن جهاداً من صنف آخر هو جهاد علمي واقتصادي، إذا صحّ لنا نعت جهاد سابقيه بالجهاد السّياسي، وأسّس طريقة في التصوّف ساهمت في ترسيخ قدم الثقافة العربيّة الإسلاميّة في السّنغال، كما أسّس إمبراطوريّة اقتصادية فاعلة في السّياسة حافظت على هويتها الإسلاميّة زمن الاستعمار، ونافست الشّركات الأوروبّية في إحياء الأراضي واستغلال الثّروات، وأصبحت شريكاً مهمّاً للدّولة الوطنيّة عند الاستقلال فلم يخرج

بتصوّفه عن السّمة العامّة التي لازمت التصوّف جنوب الصّحراء، وهي عمله للدّنيا لا انصرافه عنها.

د ـ البَايْ فَـالْ واللاّيِين (الإلاهيين)

وممّا يعدّ من الإسلام الصّوفي طائفتان خرجتا عن المألوف في الطّرق الصّوفيّة في المنطقة بما أدخلتاه من معتقدات وممارسات دينيّة ميّزتهما عن غيرهما: **الأولى** هي طائفة "البَايْ فَالْ" Baye-Fall التي ينتمي أنصارها إلى الطّريقة المريديّة، و**الثانية** طريقة مستقلّة عن بقيّة الطّرق الصّوفيّة وتعتبر خاصّة بإثنية معيّنة لا تتعدّاها، وهي طريقة "اللايين" Layènes وقد ساهمت في نشر الإسلام في منطقة الرّأس الأخضر، وهو إسلام مختلف عن الإسلام السّائد في مناطق السّنغال الأخرى بما حدث فيه من تغيير على مستوى ممارسة الشّعائر الدينيّة.

لعلّ في التركيز على العمل إلى جانب العلم عند المريديين ما دعا بعض المنتمين إلى هذه الطريقة إلى المبالغة في ذلك حتى إنهم سمحوا لأنفسهم بالتخلي عن العلم والاقتصار على العمل. وقد وصل بهم الأمر إلى التخلّي عن الشعائر الدينية نفسها من صلاة وصوم وحجّ، ظناً منهم أنّ العمل والتفاني في خدمة الشيخ يكفيان المريد ويضمنان له الفوز في الدنيا والآخرة.

مثل هذا الغلو نجده عند طائفة تابعة للمريدية تدعى "بَايْ فَالْ" وتنتسب إلى إبراهيم فالْ Ibra Fall أحد أتباع الشيخ أحمد بَمْبَ الأوائل الذي لعب دوراً مهمّاً في نشر الطريقة وجلب الأتباع وتمويل الأنشطة الاقتصاديّة للطّريقة المريديّة في خدمة الأرض والتجارة، تلك

الأنشطة التي ساعدت على كسب الأنصار وإعالة الفقراء من الأتباع في بدايات تكوّن الطّريقة.

كان إبراهيم فَالْ من الأسرة المالكة في منطقة كَجُورْ Cayor، وكان من الأثرياء، فكانت استجابته لدعوة الشّيخ أحمد بَمْبَ سبباً في دخول المحيطين به من أهله وعبيده في الطريقة الجديدة، وساهم بما له من نفوذ مادي ومعنوي في انتشارها.

تدّعي هذه الطائفة أنّ الشيخ أحمد بَمْبَ قد أعفاها من القيام بالفرائض مقابل عملها لمصلحة الطريقة وجلب الأنصار لها. فأنصارها لا يصلّون ولا يصومون ولا توجد في قراهم مساجد، وقد يصل بهم الأمر إلى منع غيرهم من الصلاة إذا جاء قريتهم. وفي كل مناسبة تهمّ الطّريقة المريديّة نجد جماعة البَايْ فَالْ يقومون بتقبل الهدايا المقدّمة لشيوخ الطريقة، ويحضّون المتردّدين على تقديمها ويسهرون على حفظ النظام. فمعتقدهم الأساسي هو خدمة الشيخ ونيل رضاه للفوز بالجنّة[١].

ومن الطرق الصوفية الخارجة عن المألوف لادعاء صاحبها النبوة وإشاعته فكرة المهدي المنتظر طريقة "اللايين"، أي الإلهيين، التي ظهرت سنة ١٨٨٤م، أي في نفس الفترة التي ظهرت فيها الطّريقة المريديّة، وهي طريقة تتبعها فرقة تعتبر شاذة ومغالية ولذلك قلّ أتباعها، وانحصر نشاطها في ضواحي العاصمة دكار لم يتجاوزها. ومقرّ دفن صاحبها ومسجده في ضاحية يُوف Yoff حيث يوجد اليوم المطار الدولي "ليوبولد سيدار سنغور".

---

(١) انظر عنهم شهادة أحد المريدين خديم محمد سعيد امباكي وقد اكتشف «أخيراً أنّ بعض أحيائهم تضمّ مساجد لكنّهم لا يصلون بها إلاّ صلاة العيدين». **التصوف والطرق الصوفية في السنغال**، ص ص ٩٧ ـ ١٠٠.

مؤسّس هذه الطريقة هو لِبَاسُ تِيَاوْ Libassou Thiaw (١٨٤٣ - ١٩٠٩م) الملقّب بـ"المهدي إمام اللّه" Al mahdiyou Limamoulaye، وقد أعلن لأصحابه أنّ اللّه اختاره وبعثه إلى الجنس الأسود من اللّيبُو خاصّة وهم بطن من الوُلـُوفْ سكّان منطقة الرّأس الأخضر، وهذا ما يفسّر عدم سعيه إلى نشر دعوته خارج المنطقة، وعدم حضّه على جهاد المخالفين، وتركيزه على جهاد النّفس والابتعاد عن عادات اعتبرت خارجة عن الدّين الإسلامي.

لم يدّع المهدي الخروج عن الإسلام وتعاليمه واعتبر نفسه مجدِّداً لهذا الدّين داعياً إلى الرّجوع به إلى أصوله، فلم تكن له تعاليم خاصّة باستثناء بعض التحويرات في العبادات وهي تهمّ الطّهارة والصّلاة، ضمّنها خطبه التي ألقاها في أتباعه وهي بلغة وُلـُوفْ لعدم معرفته اللّغة العربيّة[(١)].

ومن التّعاليم الخاصّة بطريقة اللاّيين في باب الطهارة، الفاتحة من بداية الوضوء وحتّى نهايته، وغسل الرجلين إلى الركبتين، ومسح الرّقبة، ورشّ الماء على الجزء الأسفل من الثوب. وللغسل عندهم طقوس وتقسيم لأجزاء الجسم ومراحل مضبوطة يتّبعونها مع قراءة بعض الآيات والأدعية. وفي اعتنائهم بالطّهارة اعتقاد في أنّها باب من أبواب غفران الذنوب[(٢)].

أمّا الصّلاة فهم يؤخّرونها عن وقتها العادي نصف ساعة بأمر إمامهم ثمّ أصبح التّأخير ساعة بأمر من ابنه وخليفته عيسى روح اللّه

---

(١) انظر خطبه مترجمة إلى الفرنسيّة على الموقع الرّسمي لطائفة اللايين www.layène.sn.

(٢) م. ن.

(١٩٠٩ ـ ١٩٤٩م). كما أنّ لهم طقوساً عند إقامة الصّلاة وأصناف من الأدعية بعد كلّ صلاة.

وقد أحدثوا تغييراً في الصّلوات النّوافل التي يؤدّونها وذلك بقراءة الفاتحة مرّات يختلف عددها في كلّ ركعة، وبسورة قد يكرّرون قراءتها أيضاً. من ذلك صلاة الضّحى التي تقرأ فيها الفاتحة سبع مرّات في الرّكعة الأولى ومرّة واحدة في الركعة الثانية، كما تقرأ آية الكرسي مرّة واحدة في الركعة الأولى وسورة الإخلاص خمساً وثلاثين مرّة في الرّكعة الثانية. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى صلاة التراويح في رمضان، فهي محدّدة بركعتين في كلّ ليلة تقرأ فيهما الفاتحة مرّة واحدة وسورة الإخلاص ثلاثين مرة في النّصف الأوّل من الشّهر، ثمّ يجري التّخفيض إلى النّصف وتقرأ الفاتحة مرّة واحدة وسورة الإخلاص خمس عشرة مرّة[١].

وتسبق الصّلاة أناشيد جماعية تشارك فيها النّساء ولها أهمية كبرى في اعتقاد اللاّيين. وعلى العكس من ذلك فهم لا يعطون أهميّة للصّوم، وهو تطوّع لا يرقى إلى درجة الفرض ويقوم به من يستطيع إليه سبيلاً.

وترتكز العقيدة "اللاينيّة" على فكرة المهدي المنتظر وعودة المسيح إلى الأرض إعلاناً باقتراب السّاعة، ولادّعاء صاحبها الرّسالة وقوله بفكرة التجسّد، لم تلق دعوته رواجاً وبقيت محصورة في إثنيّة الليبو وهي مرفوضة من بقية الطّرق الصّوفيّة[٢].

---

(١) انظر التوجيهات الخاصّة بالطّهارة والصلاة على الموقع نفسه: www.layène.sn.

(٢) انظر ما كتبه عنها خديم محمد سعيد امباكي في كتابه **التصوّف والطرق الصوفية في السنغال**، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٧.

وإذا كان الحديث عن "إسلام أسود" مشروعاً، فإنّ طائفتي اللاّيين من اللّيبو وجماعة البَايْ فَالْ من المريديين في السّنغال خير من يمثّله بما أحدثت الأولى في الإسلام من تغيير في العبادات على مستوى الفهم والتصوّر، وعلى مستوى التّطبيق والممارسة اليوميّة، وما أحدثت الثانية من تخلٍّ عن العبادات بالكليّة ومن مبالغة في الاعتقاد في شيخها.

وما ذكرناه عن حركيّة الإسلام الصّوفي في المنطقة الغربيّة من جنوب الصّحراء ينطبق على المنطقتين الوسطى والشرقيّة. وقد أشرنا إلى ثورة المهدي في السّودان، ونذكر دولة الكانميين في برنو (١٨١٤ ـ ١٨٩٤م) التي أسّسها الشّيخ محمّد الأمين الكانمي على أنقاض دولة السَّيْفَاوَة[١]. وقد عرفت دولة بُرنُو أوج قوتها في فترة حكم "المَايْ" (الملك) إدريس في القرن السّادس عشر ثمّ بدأ أمرها في التراجع، وفقدت سيطرتها على منطقة برنو وتعرّضت لغزوات الفلاتيين في فترة الجهاد الذي أعلنه عثمان بن فودي في أوائل القرن التاسع عشر. وقد تمكّن الكانمي من الوقوف في وجه الفلاتيين والمحافظة على وحدة إقليم برنو، وكانت له مكاتبات مع أمير الفلاتيين سجّلها هذا الأخير في كتابه الذي يؤرّخ فيه لجهاده في المنطقة[٢]. ولم يتمكّن أبناؤه من المحافظة على الدّولة حتّى جاءها من الشّرق ومن منطقة دارفور بالسّودان مجاهد يسعى إلى الوقوف في وجه التدخّل الغربي في المنطقة ويحاول إقامة دولة قادرة على الصّمود في وجه هذا الغزو،

---

(١) انظر عنها: D. Lange, *Chronologie et histoire...*, pp 83 - 93؛ وكذلك: J. C. Zeltner, *Pages d'histoire du Kanem*, pp. 118 - 183.

(٢) انظر: محمّد بلّو، **إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**.

يدعى رابح فضل اللّه (١٨٤٥ ـ ١٩٠٠م). وقد تمكّن هذا الأخير من تعطيل حركة الاستعمار وسيطر على أراض في برنو وتشاد وإفريقيا الوسطى، ولكن إلى حين، حيث تمكنّت القوات الفرنسية القادمة من شمال المنطقة وغربها عبر الصّحراء الجزائريّة ومالي والنيجر من القضاء عليه وضمّ ممتلكاته إلى ما صار يعرف في ذلك الوقت بـ"إفريقيا الغربيّة الفرنسيّة»[١].

ولعلّ من ميزات هذه المرحلة خروج الإسلام من المدن إلى الأرياف واتّساع رقعة انتشاره واكتسابه الصّبغة الوطنيّة. لم يبق دين الملوك وحاشيتهم والمرتبطين بهم من العلماء والتجّار، بل صار دين الشّعوب الثّائرة على الظّلم والطّامحة إلى التحرّر السّياسي والاقتصادي، والرّافضة للتدخّل الأجنبي.

تلك هي مسالك انتشار الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى في القرون الماضية وهي، في رأينا، متعدّدة ومتنوّعة، وهي بالتّالي بعيدة كلّ البعد عن التوحّد إلاّ إذا تمكّنا من إثبات قدرة المنطقة على توحيد المختلف وصهر الأجزاء لإخراج إنتاج ذي مواصفات تختلف عن مكوّناته الأساسيّة ويمكن تسميته بـ"الأسود" أو "الإفريقيّ".

---

(١) انظر عن حروب رابح فضل اللّه والجيوش الفرنسيّة: Maikoréma Zakari, *Rabih au Bornou*, pp. 73 - 137.

الفصل الثالث

خصائص الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى

١ ـ الإسلام السنّي

الإسلام الإفريقي جنوب الصّحراء سنّي في معظمه ولم تجد فرق الشّيعة والخوارج طريقها إلى المنطقة منذ القديم نظراً إلى عدم نجاحها في تأسيس دول في شمال إفريقيا أو سواحلها الشرقيّة وهي المناطق التي عبر منها الإسلام إلى القارّة السمراء. فلم يكن للدولة الرّستميّة في تاهرت (١٤٤ ـ ٢٩٦ هـ / ٧٦١ ـ ٩٠٨ م)، أو دولة بني مدرار الصفريّة في سجلماسة (١٤٠ ـ ٢٩٧ هـ / ٧٥٧ ـ ٩٠٩ م) تأثير في نشر الإسلام جنوب الصّحراء.

ولم يجد الإسلام الخارجي موقعاً له جنوب الصّحراء الكبرى نظراً لعدم استقراره وانتشاره في منطقة المغرب العربي في ذلك الوقت ثمّ لاندثار الإمارات الخارجيّة قبل أن تتمكّن من التوسّع بالرّغم من إقبال السكّان المحلّيين على المذهب الخارجي إذ رأوا فيه مطيّة لمعارضة الوجود العربي في المنطقة. لقد تحدّث كووك عن حضور خارجيّ إباضيّ على ضفاف نهر النّيجر، ولكنّ ذلك الحضور وإن دلّ على وجود مبادلات تجاريّة بين الإمارة الخارجيّة لبني رستم في

الشّمال ومنطقة نهر النّيجر فإنهّ لا يدلّ بالضّرورة على انتشار الإسلام بين سكّانها، وغاية ما تذكره المصادر هو وجود جاليّة بربريّة مسلمة قد يكون أغلب أفرادها منتمين إلى المذهب الإباضي لما عرفنا من انتشار المذهب بين البربر، ولكنّهم يبقون من الأجانب الوافدين للتّجارة خاصّة، ويبقى تأثيرهم في سكّان المنطقة مقصوراً على بعض كبار العائلات المتعاملة معهم. والمثال الذي يضرب عادة هو إسلام ملك مالي على يد شيخ خارجي[١].

وكذلك كان الشّأن بالنّسبة إلى دولة الإباضيّة في عمان ثمّ في زنجبار التي اهتمّ أمراؤها بالتّجارة أكثر من اهتمامهم بنشر الإسلام بين شعوب المنطقة، فبقي الإسلام الخارجي محصوراً في جزيرة زنجبار مقرّ الحكم ومركز استقرار الجالية العمانيّة[٢]. ولعلّ أمره قد تراجع اليوم بخروج العمانيين من زنجبار سنة ١٩٦٤.

ونفس الأمر يلاحظ في الإسلام الشّيعي بالرّغم من قيام دولة شيعيّة في شمال شرق القارّة في تونس (٩١٠ ـ ٩٦٩ م) ثمّ مصر (٩٦٩ ـ ١١٧١ م) وهي الدّولة الفاطميّة، ذلك أنّ تلك الدّولة لم تنجح في فرض المذهب الشّيعي في مناطق نفوذها فلم يتيسّر له الانتشار خارج تلك المناطق. ولكنّنا نجد مع ذلك انتماءً شيعياً محدوداً في بعض المناطق الشرقيّة ويهمّ خاصّة بعض الجاليات الهنديّة أو الباكستانيّة أو الإيرانيّة المهاجرة من دون تأثير كبير له في غالبيّة السّكان الأصليين.

ذلك أنّ تلك جاليات تعيش منغلقة على نفسها، ليس لها اختلاط

(١) انظر: J. Cuoq, *Histoire...*, pp. 16 - 17.

(٢) انظر: I. M. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, p. 13.

ببقيّة السكّان باستثناء الاختلاط الناتج عن التّعامل التّجاري، فلا تزاوج بينها وبينهم ولا تحاور في مجال الدّين ولا اللغة ولا الثّقافة[1]. كما نجد بعض الانتماء الشّيعي في المنطقة الغربيّة التي تكثر فيها الجالية اللبنانيّة ولكن من دون تأثير على السكّان المحلّيين الذين ينتمون في معظمهم إلى المذهب السّنّي ومنضوون تحت رايات الطّرق الصّوفيّة الكبرى مثل التيجانية والمريديّة في المنطقة الغربيّة خاصّة، والقادريّة والطّرق المتفرّعة عنها في كامل المنطقة شرقاً وغرباً.

هذا عن الغالب على الإسلام في هذه المنطقة، ولكن لا بدّ من الإشارة إلى ظهور كتابات تؤكد على وجود شيعيّ في القارّة الإفريقيّة وعلى تزايد أعدادهم في السّنوات الأخيرة. منها الكتب والمقالات في الصّحف ومنها مواقع الانترنت. من ذلك ما ذكره أبو زهرة عن انتشار «الشّيعة في وسط إفريقيا في البلاد الإسلامية، كنجيريا، وبلاد الصومال، وبلاد السنغال، وغيرها من البلاد الإفريقية، وأكثر هؤلاء من الإسماعيلية المنحرفة، وليسوا من الاثني عشرية، ولا من طائفة الإسماعيلية المعتدلة، كالبهرة الذين يقيمون بالهند وباكستان»[2].

ومنه أيضاً ما يكتب في مواقع الانترنت الشّيعيّة عن تضاعف عدد الشّيعة في العالم ومن ضمنه إفريقيا جنوب الصّحراء الكبرى حيث تذكر أرقام يصعب التثبّت من صحّتها لما أشرنا إليه من الحساسيات المرتبطة بقضايا الإحصاء في المنطقة، وللمنافسة الشديدة بين الشّيعة والسنّة في الانتشار خارج مناطقهما التّقليديّة،

---

(١) انظر: J. Spencer Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa*, p. 79.

(٢) محمّد أبو زهرة، **الإمام جعفر الصّادق**، ص ٥٤.

ومن أهمّ وسائل المنافسة نشر الإحصائيات والأرقام حول عدد الأتباع وكثرتهم[1].

وممّا يذكر أيضاً، ما يُلاحظ من بداية ظهور الإسلام الشّيعي في أوساط السكّان في بعض المناطق الغربيّة جنوب الصّحراء الكبرى بتأثير الجاليات اللبنانيّة من الجيلين الثّاني والثّالث، أي أولئك الذين اندمجوا في المجتمعات الإفريقيّة وتزوّجوا منها وتكلّموا لغاتها، فاكتسبوا بذلك قدرة على التّواصل مع السكّان الأصليين تسمح لهم بنشر آرائهم الدّينيّة ولكنّ تأثيرهم يبقى ضعيفاً مقارنة بما تقوم به الطّرق الصوفيّة وما تتمتّع به من رصيد تاريخيّ.

وهنالك إشارات تصبح في بعض الأحيان اتّهامات لسّفارات بعض الدّول الإسلاميّة ذات الأغلبيّة الشيعيّة بدعم نشاط تلك الجاليات حتّى تمكّنت من الظّهور علناً[2]. ففي مدينة زاريا التّابعة لولاية كادونا Kaduna شمال نيجيريا ظهرت في السّنوات الأخيرة فرقة شيعيّة أفرادها من سكّان المنطقة ويسمّون أنفسهم "الإخوان المسلمين"،

---

(١) من أهمّ المواقع الشيعيّة نذكر الموقع www.aqaed.com وفيه إحصائيات بعدد المتشيّعين في العالم، وذكر للأماكن التي يعيشون فيها، وهي إحصائيات يشكّك في صحّتها أهل السنّة ويردّون على أصحابها. انظر أحد الرّدود في موقع فيصل نور www.fnour.com وموقع مفكّرة الإسلام /www.Islammemo.cc filz/index.

(٢) تتحدّث بعض المصادر الإعلاميّة عن نشاط تقوم به السّفارات الإيرانيّة في إفريقيا لاستقطاب الشّباب وتشجيعهم على دراسة اللّغة الفارسيّة والمذهب الشّيعي كما يوجد حديث عن سعي إيران لبناء جامعة في كينيا، انظر المواقع التالية على شبكة الانترنت: www.deen.ws/maqalat/g و www.newmeshket.net و www.alhawali.com.

وقد حدثت بعض الصّدامات بينها وبين بعض المسلمين من السّنّة[1].
وهي فرقة حديثة العهد إن صحّت نسبتها إلى الشّيعة، وفي حاجة إلى الدّراسة حتّى يتمّ الكشف عن جذورها وعمّن يقف وراء ظهورها.
فوجود من يتشيّع في نيجيريا من دون أن يكون شيعيّاً أمر معروف، ومن الحركات الإسلاميّة المناهضة للدّولة الفيدراليّة والدّاعية إلى إقامة نظام حكم إسلاميّ حركة يدعى أنصارها "شِيعَاوَة" Shi'awa أو "يَانْ شيعة" Yan Shi'a، وهي فرقة منشقّة عن حركة إصلاحيّة ظهرت في شمال نيجيريا في الرّبع الأخير من القرن العشرين سوف نأتي على ذكرها لاحقاً.

ويبقى الانتماء الشّيعي محدوداً في الوقت الحاضر لسيطرة الطّرق الصوفيّة السنّية على الحياة الدّينيّة في المنطقة ولقوّة تأثير تلك الطّرق في ميادين الحياة الأخرى الاجتماعيّة والاقتصاديّة خاصّة، ولضعف المستوى التّعليمي لسكّان المنطقة، وهو أمر مهمّ إذ يتطلّب تغيير الانتماء الدّيني أو المذهبي مستوى عالياً من المعرفة الدّينيّة تسمح للشخص بالتّمييز بين ما هو عليه من معتقد أو انتماء مذهبي وما يدعى إليه من عقيدة أو مذهب في تلك العقيدة. ولعلّ الأمر يتغيّر في مستقبل الأيّام إذا توافرت لأنصار التشيّع الوسائل الماديّة لنشر مذهبهم وارتفعت نسبة المتعلّمين في بلدان المنطقة وقد يتطلّب ذلك وقتاً طويلاً نسبيّاً، فقد تمكّن مذهب أهل السنّة في المنطقة منذ أحقاب، ووراءه من يدعمه ويذبّ عنه بنفس الوسائل التي يعتمدها أنصار التشيّع.

---

(١) انظر مقال Hilary Anderson بعنوان: «Branches of Islam clashing in Nigeria», *New York Times*, October 11, 1996.

٢ ـ الإسلام الطّرقي

على أنّ السّمة المميّزة للإسلام جنوب الصّحراء الكبرى شرقاً وغرباً والغالبة عليه في الوقت الحاضر، هي التصوّف وانتشار الطّرق الصّوفيّة. فلا يوجد في الغالب مسلم في إفريقيا جنوب الصحراء من دون أن يكون تابعاً لشيخ ومنخرطاً في طريقة، وخادماً لمشروع اجتماعيّ وثقافيّ وفي بعض الأحيان سياسيّ.

لِأَنَّ مَنْ عَدِمَ شَيْخًا مُرْشِدَا فَشَيْخُهُ الشّيطَانُ حَيْثُ قَصَدَا[١].

فبالرّغم من دخول الإسلام المبكّر إلى المنطقة أي من القرن العاشر الميلادي، فإنّ انتشاره الواسع في الأرياف خاصّة لم يتمّ إلاّ في العصور المتأخّرة بداية من القرن الثامن عشر، وقد ساعدت حركات الجهاد في القرن التّاسع عشر على انتشاره كما ساعدت حركات مقاومة الاستعمار الغربي على توسّع مناطق نفوذه، وقد قامت الطّرق الصوفيّة بالمهمّة، وقاد أصحابها حركات الجهاد كما تزعّموا حركات مقاومة الاستعمار والتصدّي لمشروع التغريب الذي حاول تمريره.

وتختلف الطّرق الصّوفيّة جنوب الصّحراء اليوم في تعاملها مع المنتسبين إليها وتأطيرهم، وفي مجالات تدخّلها في الحياة العامّة للبلد وتأثيرها في سير الأحداث فيها. ويعود ذلك في مجمله إلى ظروف نشأة الطّريقة أو دخولها إلى المنطقة، وإلى مواقف شيوخها الأوائل من شؤون الحياة العامّة، كما يعود كذلك إلى الظّرف السّياسي والاجتماعي الذي يعيشه البلد.

فمنذ دخول هذه الطرق إلى المنطقة اختلفت مواقف شيوخها بين

---

(١) محمد الأمين جوب، **إرواء النّديم**، ص١٢؛ وانظر أيضاً **البيعة المريديّة**.

التدخّل في الشّأن العامّ والمشاركة في الحياة السّياسيّة سواء بالسّعي إلى الجهاد وتأسيس الدّول أو بالمقاومة ومناهضة الاستعمار، وبين الابتعاد عن السّياسة والاكتفاء بنشر العلم، اختلفت من حيث انصرافها عن الدّنيا والعمل لها.

وقد ذكرنا مثالاً من الشّيوخ الذين سعوا إلى تأسيس الدّول وخاضوا غمار السّياسة مثل الشّيخ عمر طال بن سعيد، والشيخ مَبَهْ من التيجانيين في السّنغال، ونجد من التيجانيين من يخالفهما في التوجّه، منهم الشيخ الحاج مالك سِي وهو من شيوخ التيجانيّة السّنغاليين أيضاً ومن أنشط الدّعاة في المنطقة وهو مؤسّس زاوية تِيوَاوَن. وقد كتب لمريديه يوصيهم بأن «يوافقوا الدّولة الفرنساويّة لأنّ اللّه تبارك وتعالى خصّهم بنصر وفضل ومزيّة وجعلهم سبباً في صون دمائنا وأموالنا..»[1]، ووجّههم نحو طلب العلم والعمل في الحقول أو الحرف والصّناعات.

ونجد من شيوخ الطّريقة القادريّة من هادن الاستعمار وتحاشى مواجهته، بل منهم من دعا إلى التّعامل معه وربط صداقات مع رجاله وسخّر قلمه في الدّفاع عن الحضور الفرنسي في المنطقة. ولعلّ أبرزهم الشّيخ موسى كَمَرَا (١٨٦٣ ـ ١٩٤٥ م) الذي صرّح بحبّه لفرنسا لأنّها أحسنت إليه قال: «إنّي أحبّ فرنسا وآمر أولادي بتعلّم

---

(١) كان الحاج مالك سي (ت ١٩٢٢ م) من الدّاعين إلى التّعامل مع السّلطات الاستعمارية ونهى عن التّصادم معها. انظر الوثيقة التي أملاها على ولده أبي بكر سي ونشرت في صحيفة **السّعادة** المغربيّة يوم السبت الموافق السادس من شهر سبتمبر/ أيلول ١٩١٣ م، في: **التصوّف والطّرق الصّوفيّة في السّنغال** لخديم محمد سعيد امباكي، ص ٦٩.

اللّغة الفرنسيّة، وآمر كلّ من يحبّني أن يحبّ فرنسا ويعلّم أولاده لغة فرنسا. فمحبّة فرنسا قد صارت طبعي وفي الحديث "جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها" لأنّ فرنسا كأنّهم جبلوا على محبّتي وعلى الإحسان إليّ من غير سبب»(١). وهو من المعارضين لفكرة الجهاد، وكتب في ذلك رسالة أعلن عن موقفه فيها من عنوانها الذي هو «أكثر الرّاغبين في الجهاد بعد نبيّنا من يختار الظّهور وملك العباد ولا يبالي بمن هلك في جهاده من العباد»(٢).

كما نجد من شيوخ هذه الطريقة من حمل لواء المقاومة وقارع الاستعمار أو قام بالجهاد لنشر الإسلام في مناطق لم يسلم أهلها أو لم "يحسن إسلامهم"، وقد ذكرنا جهاد عثمان بن فودي في المنطقة الوسطى من غرب إفريقيا.

وإذا كانت هذه الطرق، وهي وافدة على المنطقة، فروعاً لا تختلف كبير اختلاف عن الطرق في المنطقة العربيّة من حيث تنظيمها وعلاقة مريديها بشيوخهم، فإنّ المنطقة قد أنتجت طريقة محلّية جديرة بالاهتمام لما ظهر على مؤسّسها وأتباعه من توجّه نحو العمل لا نجده في بقيّة الطّرق، ولما نجده في معتقدات المريدين من تعظيم لشأن شيخهم المؤسّس يكاد يضاهي تعظيم الرّسول، ويجعل من الطّريقة

(١) راجع في ذلك عامر صمب، **الأدب السنغالي العربي**، ج١، ص ص ١٧٥ - ١٧٦. وللشّيخ موسى كمرا تأليف عنوانه «كاد أن يكون الاتّفاق والالتئام بي دين النّصارى ودين الإسلام». مخطوط يحمل رقم ١٦ في مجموعة موسى كمرا بمكتبة Ifan بدكّار، وله كذلك رسالة انتقد فيه جهاد الشّيخ عمر طال بن سعيد عنوانه «أشهى الخبر في حياة الشيخ الحاج عمر» مخطوط يحمل رقم ٩ من نفس المجموعة.

(٢) مخطوط رقم ١٥ من نفس المجموعة.

ديناً أو لنقل إنّه يكاد يجعل من الطريقة مذهباً آخر غير المذاهب السنّية والشيعيّة والخارجيّة المعروفة. تلك هي الطريقة المريديّة، طريقة رجال الدين والدّنيا، طريقة رجال الأعمال وكبار مالكي الأراضي، طريقة التكافل والتّعاون لخدمة المجموعة. فأنت إذا سألت مريداً عن انتمائه الديني وعن مذهبه يجيبك بأنّه مريد وكفى. فالعقيدة عقيدة الشّيخ المؤسّس، والفقه فقهه والصّلاة صلاته والدّعاء دعاؤه والرّقية رقياه والسّيرة سيرته قدر المستطاع.

والطّريقة المريديّة من الطّرق الأكثر حضوراً في المجتمع السّنغالي والأكثر تأثيراً في حياة الأفراد والجماعات فيه بالرّغم من كونها الطّريقة الأحدث في الظّهور زمنيّاً، وبالرّغم من أنّ عدد المنخرطين فيها يقلّ عن عدد المنخرطين في طرق أخرى مثل التيجانيّة[١].

هي الطّريقة المحلّية، لم تأتِ من خارج الحدود، وصاحبها سنغالي المولد والنّشأة والتكوين الأوّلي. وإن درس خارج البلد واتّصل بعلماء من غير جنسه، فإنّ ذلك لم يتجاوز منطقة حوض السّنغال من الجانب الموريتاني.

ظهرت هذه الطّريقة في أواخر القرن التّاسع عشر (١٨٩٥ م) حين أعلن الشّيخ أحمد بمبَ أنّه أُمر بتبليغ رسالة، وهُدي إلى طريقة تجمع بين الطّرق القائمة وتؤلّف بينها، وتقوم مقامها. وقد لاقى

(١) ثلاثون في المائة من سكّان السّنغال ينتمون إلى الطّريقة المريديّة في مقابل ٥١ في المائة ينتمون إلى الطريقة التيجانيّة والبقيّة إلى طرق أخرى مثل القادريّة والإلاهية حسب ما أورده خديم امباكي: Khadim Mbacké, «L'Islam au Sénégal», *Sénégal Contact*, Février 1995, p. 2.

إعلانه إقبالاً من الطّلبة الذين بدؤوا يتجمّعون حوله قبل ذلك التّاريخ، وزاد الإقبال وكثر الأتباع حين أقدمت السلطات الفرنسيّة على نفيه إلى خارج البلاد، إلى الغابون (١٨٩٥ ـ ١٩٠٢ م) ثمّ إلى موريتانيا (١٩٠٣ ـ ١٩٠٧ م). كما وضعته تحت الإقامة الجبريّة بعد عودته من موريتانيا وحتّى وفاته سنة ١٩٢٧ م.

والمريد هو كلّ إنسان يقبل الانضمام إلى الطّريقة، وينتسب إلى شيخ من شيوخها، يبايعه ويتعلّق به، يأتمر بأوامره ويقف عند نواهيه، إذ يعتبره المرشد الرّوحي الذي «له الحرمة المطلقة من سمع وطاعة بلا مراجعة أو تهاون»[١]. ويساهم في إحياء الأعياد الدّينيّة والاحتفالات التي تقام في ذكرى بعض الأحداث التي اعتبرت مهمّة في حياة الشّيخ مؤسّس الطّريقة، مثل تاريخ خروج الشيخ إلى منفاه في الغابون الذي يعتبر مناسبة لأكبر احتفال يقوم به أنصار الطّريقة في مدينة طوبى، وأكبر تجمّع بشري يقع في السّنغال بل قل في إفريقيا، بمناسبة[٢]. وهو بمثابة الحجّ بالنّسبة إلى البعض منهم لما يرافقه من طقوس دينيّة مضبوطة ومتّفق عليها، من صلوات وزيارات يقوم بها المريد حتّى تكون مشاركته تامّة، ويعود إلى موطنه راضياً عن نفسه آملاً في النّجاح في حياته الدّنيا وفي المغفرة له في الحياة الأخرى[٣].

---

(١) حسب ما جاء في نصّ البيعة المتداولة عند المريدين.

(٢) تشير بعض الرّوايات المريديّة إلى ثلاثة ملايين حاجّ (Madike Wade, *Destinée du Mouridisme*, p. 150). وقد حضرتُ المناسبة سنة ٢٠٠٥ وشاهدتُ من الحجيج الوافدين على طوبى ما يمكن أن يصل حسب تقديري إلى مليون ونصف من الحجيج وهو عدد يقارب عدد الحجيج الوافدين على مكّة.

(٣) انظر: **دليل الحاج إلى طوبى المدينة المقدّسة**، بقلم أحمد غايي Amadou Gaye على موقع http//touba.free.fr.

ولأهمّية هذه المناسبة في حياة المريدين، وفي حياة البلد الاقتصاديّة والسّياسيّة، فإنّ وفداً رسمياً من الحكومة يحضر ذلك الاحتفال ممثّلاً لرئيس الجمهوريّة، ويكون عادة برئاسة وزير إذا تعذّر على رئيس الدّولة الحضور بنفسه.

والمريد على اتّصال دائم بشيخه أو بمن ينوب عنه إذا بعدت المسافة، واضطرّته ظروف الشّغل إلى الإقامة بعيداً عنه. وشيوخ الطّريقة حريصون على أن تكون الصّلة دائمة، فهم يتعهّدون مريديهم بالزيارة أو بإرسال من يمثّلهم في كلّ مناسبة تحدث في حياة المريد. ولعلّ ما يبقي الصّلة قائمة والحضور متواصلاً، هو الهديّة التي يقدّمها المريد لشيخه في المناسبات الدّينيّة مثل الأعياد، وفي المناسبات الخاصّة بالطّريقة المريديّة.

تُعتبر الطّريقة المريديّة حركة إصلاح دينيّ واجتماعي، تُساهم في كلّ مجالات الحياة في البلاد، وتلعب أدواراً مهمّة في السّياسة والاقتصاد بها. وهي إن بدأت طريقها حركة تصوّف، وأظهر مؤسّسها نفوراً من الدّنيا، وبُعداً عن السّياسة، فقد أدرك المنتسبون إليها والمناوئون لها طبيعتها البعيدة عن التصوّف والانعزال في حلقات المساجد والزّوايا. كلّ هذا بقطع النّظر عمّا تثيره من إشكاليات على مستوى العقيدة الدّينيّة، وما يظهر على أنصارها من مبالغة في حقّ شيخهم المؤسّس وأفراد عائلته، وفي حقّ مدينة طوبى والاحتفالات التي تجري فيها والاتّجاه نحو اعتباره رسولاً واعتبار المريديّة ديناً جديداً، والمطابقة بين سيرته وسيرة الرّسول، وبين مدينة طوبى ومكّة أو المدينة[١]..

(١) من ذلك الاعتقاد بتلقّي الشّيخ الوحي من جبريل، ورؤيته الرّسول يقظةً، =

ـ العقيدة المريديّة:

تنتسب الطّريقة المريديّة إلى أهل السنّة والجماعة، فهم سلف الشّيخ أحمد بمب ولم يدّع غير ذلك. وهولم يلجأ إلى التكفير ولم يدع إلى الهجرة مثل الشّيخ عثمان بن فودي، كما لم يقد حملات لنشر الإسلام مثل الشّيخ عمر بن سعيد.

التزم الشّيخ أحمد بمب مذهب أهل السنّة والجماعة الذي اعتبره سبباً للنّجاة من العذاب والنقمة وجُنّة واقية له منهما قال:

مُنْتَهِجًا مَذْهَبَ أَهْلِ السُنّة   مَعَ الجَمَاعَةِ وَ تِلْكَ الجُنّة[1]

ودعا إليه مريديه، وحذّرهم من اتّباع من عدّهم مبتدعين واعتبرهم ضّالين، «وهم قوم أضلّهم اللّه عن طريق الهداية إلى طريق الضّلالة كالمعتزلة والجبريّة والقدريّة»، قال:

فَوَاظِبَنْ عَلَى اتِّبَاعِ مُتبَعِ   أَهلِ الرّشادِ واجتناب البِدَعِ
فالخيرُ كلّه في الاتّبَاعِ   والشرُّ كلّه في الابتداعِ[2]

وقال أيضاً في كتابه **سفينة الأمان للخائفين لجج النّيران** في الزّهد والتصوّف وقد صرحّ بأخذه عن الجيلاني:

فالاتّبَاعُ مَذهبُ الجِنَــانِ   والابتدَاعُ مَسْلكُ النّيرانِ[3]

ولم يغفل في أغلب ما كتب عن الظّهور بمظهر المتّبع لشيوخ

= والخوارق التي تنسب إليه. انظر في ذلك محمد الأمين جوب، **إرواء النّديم من عذب حبّ الخديم**، وكذلك: Madiké Wade, *Destinée du Mouridisme*.

(١) الشّيخ أحمد بمب، **مغالق النيران ومفاتح الجنان**، ص ٣.
(٢) الشيخ أحمد بمب، **مليّن الصّدور**، ص ٣.
(٣) الشيخ أحمد بمب، **سفينة الأمان**، ص ٤.

سبقوه سواء كانوا من شيوخ الطّرق الصّوفية أم من علماء أهل السّنّة والجماعة. وكانت أغلب كتبه نقولاً عن أولئك العلماء أو شيوخ الطّرق ومنهم الغزالي والسّنوسي والدّيماني واليدالي والكنتي وعبد القادر الجيلاني وأحمد التّيجاني، أو نظماً لها[١]. وقد حرص في كلّ كتبه الموجّهة إلى المريدين على التّعريف بعقيدة أهل السنّة والجماعة القائمة على الإيمان باللّه وبملائكته وكتبه ورسله، وباليوم الآخر والإيمان بالقدر خيره وشرّه، وبعذاب القبر، وبموقفهم من الصّفات ومن أعمال الصّحابة ومن خلق القرآن[٢].

كما أنّه كان يدعو مريديه إلى اعتماد ما يشاؤون من الأوراد الصّوفيّة:

فَكُلُّ وِرْدٍ يُورِدُ المُرِيدَا   لِحَضْرَةِ اللَّهِ وَلَنْ يَحِيدَا
سَوَاءٌ انْتَمَى إلىَ الجَيْلاَنِي   أو انتَمي لِأحْمَدَ التِيجَانِي
أَوْ لِسِوَاهِمَا مِنَ الأَقْطَابِ   إذْ كُلُّهُمْ قَطْعًا عَلَى الصَّوَابِ[٣]

وإذا كان ما جاء به الشّيخ أحمد بمب في جانبَيْ العقيدة والتصوّف على هذه الدّرجة من الاتّباع للسّلف من أهل السنّة ومن متصوّفيهم، فإنّه لا يفسّر النّجاح الذي لقيته طريقته في السّنغال

---

(١) نذكر من النّقول كتابه **ملين الصّدور أو مذكّر القبور** في الزّهد والتصوّف، وقد صرّح بأخذه عن الغزالي واليدالي. وممّا نظمه من كتب من سبقه **الجوهر النّفيس في عقد نثر الأخضري الرّئيس** في الفقه، و**مسالك الجنان في جمع ما فرّقه الدّيماني** في التّصوّف أيضاً، و**مواهب القدّوس في نظم نثر شيخنا السنوسي** في العقيدة.

(٢) انظر قصيدة «تزوّد الصّغار إلى جناب اللّه ذي الأنهار»، ص ٣.

(٣) الشّيخ أحمد بمب، **مسالك الجنان**، ص ١٩.

خاصّة، لأنّ ذلك كان موجوداً ومتعارفاً عليه بين علمائها الذين درس عليهم الشّيخ لعلّ النّجاح يعود إذن إلى أسباب أخرى غير العقيدة والتصوّف بمفهومه في التفرّغ عن الدّنيا، أي لعلّ تفسيره يكمن في الاهتمامات الدّنيويّة للشّيخ أو لدعاته، كما يكمن في الظّرفين المكاني والزّماني اللذين ظهرت فيهما الطّريقة.

أمّا الظّرف الزّمني، فإنّ الطّريقة ظهرت في زمن فشلت فيه كلّ حركات المقاومة للتدخّل الفرنسي في المنطقة، وسقطت فيه الدّول التي كانت قائمة فيها وبدأ فيه النّفوذ الاقتصادي الغربي يؤثّر في وسائل الإنتاج الاقتصادي المحلّي ووسائله بعد إلغاء الرقّ.

وأمّا الظّرف المكاني فهو وجود مساحات شاسعة من الأراضي الزّراعيّة غير مستغلّة الاستغلال الأمثل أو هي مهملة تماماً ممّا سمح بتوجيه المريدين إلى إحيائها واستغلالها.

ـ التّربية على العمل:

إنّ أبرز ما يميّز الطّريقة المريديّة عن مثيلاتها في السّنغال دعوتها مريديها إلى العمل. وإذا كان الشّيخ لم يذكر ذلك صراحةً في كتبه إذ هو قد ذكر العمل مقرونا بالعلم، وقدّم عليه العلم ،فإنّ في دعوته إلى طاعة شيوخ الطريقة تسويغاً لاستغلال المريدين في العمل حتّى يتفرّغ الشّيوخ للعلم من ناحية، ثمّ لتدريب المريدين على الطّاعة وعلى ترويض أجسامهم وعقولهم للابتعاد عن الدّنيا وملذّاتها، من ناحية أخرى، وأخيراً لأنّه كان يؤمن باختلاف القدرات الذّهنيّة عند مريديه فرفع من شأن العمل وسوّاه بالعلم حتّى يشعر كلّ المنتسبين إلى الطّريقة، من خدم العلم منهم ومن خدم الأرض، بأنّهم متساوون في الثواب.

فقد ألحّ الشّيخ على مفهوم التعلّق المتمثّل في طاعة الشّيخ، وربط النّجاة به:

فَمَنْ تَعَلّقَ بِوَاصِلِ وَصَلْ   وَمَنْ تَعَلّقَ بِعَكْسِهِ انْفَصَلْ
وَكُلّ مُنْ لَمْ يَتَأدّبْ زَمَنَا   عَلَى يَدِ شَيْخِ فَيَلْقَى المِحَنَا
لأنّ مَنْ عَدِمَ شَيْخًا مُرْشِدَا   فَشَيْخُهُ الشّيْطَانُ حَيْثُ قَصَدَا
فَحَيْثُمَا أَمَرَكَ المُرَبّي   فَامْتَثِلِ الأمْرَ تَصِلْ للرَّبّ[(١)]

يقول كاتب سيرته محمّد الأمين جوب: «ثمّ لمّا أمر بتربيتهم بالهمّة ووافقوه سار بهم على منهاج الرّياضة بالتّجويع والاستخدام الكثير والحمل على الذّكر الكثير بالهيللة والقصائد ودوام الطّهارة، والاعتزال عن النّاس وخصوصاً النّساء، ففاقوا غيرهم بهذا إذ جادوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل مرضاة اللّه "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الْجَنَّةَ" (التوبة ١١٥)»[(٢)].

لقد اعتبرت المريديّة العمل رياضة صوفيّة وهذا ما لا نجده عند المتصوّفة من قبل. كما لا نجده عند الشّيوخ الذين أخذوا على عاتقهم نشر الإسلام في السّنغال. فقد وصف أحد رجال الكنيسة في السّنغال رجل الدّين المسلم Marabout في السّنة التي ولد فيها الشيخ أحمد بمب (١٨٥٣ م) بهذه العبارات: «يرى السّنغاليون في رجل الدّين ذلك الشّخص الذي وهب نفسه للّه وتفرّغ للصّلاة والدّعوة وتعليم الصّغار وقراءة الورد مستعملاً المسبحة التي لا تفارق ذراعه أو راحته. هو الرّجل الذي اختار الحرمان والرّياضة الصوفيّة، بعيداً عن

(١) محمد الأمين جوب، **إرواء النديم**، ص١٢. وانظر أيضاً **البيعة المريديّة**.
(٢) محمد الأمين جوب، **إرواء النديم**، ص ١٤.

كلّ متعة، يحرص على صوم رمضان ويحرّم على نفسه شرب كأس من الماء رغم شدّة الحرارة، ويأخذ من وقت نومه ليقوم اللّيل. وهو لا يتاجر، ولا يدّخر مالاً لأيام شيخوخته وعجزه، يعيش وتلاميذه على الصّدقات. لباسه متواضع جدّاً، عاري السّاقين ،يلبس حذاء من جلد أو من خشب تشدّه إلى رجله حبال»[1].

وقد أرجع بعض الدّارسين اهتمام المريديّة بالعمل والرّفع من شأنه، إلى تأثير عقائد سابقة للإسلام في المنطقة وعند الولفيين خاصّة، من دون أن يعتبر ذلك خروجا عن الدّين الإسلامي أو بدعة فيه، بل ميزة من ميزات ذلك الدّين الذي تمكّن من احتواء تلك العقائد والعادات وإدخالها في منظومته الفكريّة مع إعادة تفسيرها. كما رأى فيه خاصيّة من خصائص المريدّيّة. فللعمل قيمة في حياة سكّان المنطقة والقيام به وإتقانه هو أوّل امتحان يتعرّض له الصّبيّ في بدايات حياته الاجتماعيّة. وقد استغلّ الشّيخ بمب تلك القيمة وأدخلها في باب الرّياضة الصّوفيّة، فيسّر بذلك على الولفيين اتّباع الطّريقة حين لم يشعروا بغرابتها، وحين وجدوا فيها ملجأ يقيهم الوقوع في التّبعيّة الاقتصاديّة للمستعمر الفرنسي، ويحفظ تقاليدهم الإفريقيّة المسلمة من التّراجع أمام زحف القيم الغربيّة القادمة مع الاستعمار وقوّته الاقتصاديّة[2].

ولعلّ تلك التربية على العمل وما أدّت إليه من نتائج كانت إيجابيّة على المستوى الاقتصادي للبلد، ووافقت السّياسة الفرنسيّة في

(١) L'abbé Boilat, *Esquisses Sénégalaises*, Paris, 1853, p. 480, in Cheikh Tidiane SY, *La confrérie Sénégalaises des mourides*, p. 41.

(٢) *Ibid.*, p. 42.

استغلال الأرض ورفع الإنتاج الفلاحي وخاصّة الموادّ المعدّة للتّصدير التي تسمح بتشغيل المصانع الفرنسيّة مثل الفستق، لعلّها كانت وراء تغيير الموقف من الطّريقة والسّماح بانتشارها. هذا إضافة إلى نقطة مهمّة بالنّسبة إلى السّلطة الاستعماريّة وهي غياب السّياسة وشؤون الحكم في فكر المريدين وفي عملهم.

ـ الحياد الإيجابي:

من المعروف أنّ الفكر الصّوفي التقليدي منصرف عن الدّنيا أي بعيد عن السّياسة وتدبيرها، لا يعارض السّلطة كما لا يتودّد إليها في الغالب، لكن عندما تكون السّلطة غير مسلمة وتكون البلاد تحت الاستعمار فإنّ المواقف تختلف، فمن الفرق الصّوفيّة من تعامل مع الاستعمار ومنها من قاومه أشدّ مقاومة ولكنّ الغالب على الفرق تجاهل الاستعمار، فلا هو قاومه مقاومة صريحة ولا تعامل معه تعاملاً إيجابيّاً[1]. ولم يخرج الشّيخ أحمد بمب عن التقليد الصّوفي، وإن اضطرّ في بعض الأحيان إلى مداراة السّلطة لدفع أذاها ،كما تحمّل ذلك الأذى في بعض الأحيان.

كانت علاقة الشيخ بالسّلطة الاستعماريّة غير واضحة لمعاصريه من المريدين وغيرهم ثمّ لدارسيه من داخل البلاد وخارجها. كما كانت غير واضحة للسّلطة الاستعماريّة نفسها.

لقد صرّح عديد المرّات بأنّه غير مشغول بأمور الدّنيا، وليست له رغبة في مصاحبة الملوك وخدمتهم. واتّخذ لنفسه لقب

---

(١) انظر دراسة التليلي العجيلي، **الطّرق الصّوفيّة والاستعمار الفرنسي في تونس**، تونس، ١٩٩٢.

"خديم الرّسول" وأظهر نفوراً من كلّ مكسب دنيويّ إلاّ التعلّم والتّعليم، وكان ذلك قبل دخول الفرنسيين إلى المنطقة وتواصل بعده. قال:

قَالُوا لِي ارْكُنْ لِأَبْوَابِ السَّلاَطِينِ تَحُزْ جَوَائِزَ تُغْنِي كُلَّمَا حِين
فَقُلْتُ حَسْبيَ رَبِّي وَاكْتَفَيْتُ بِهِ وَلَسْتُ رَاضِيًا غَيْرَ العِلْمِ وَالدِّين
وَلَسْتُ أَرْجُو وَلاَ أَخْشَى سِوَى مَلِكِي لأَنَّهُ جَلّ يُغْنِينِي وَيُنْجِيني[1]

ورفض العديد من المرّات الاستجابة لاستدعاء السّلط الفرنسيّة له متعلّلاً بتفرّغه عن الدّنيا وأنّه يعتبر نفسه في عداد الخارجين منها، ممّا أظهره في عيون بعض مريديه بمظهر المعارض للحضور الفرنسي في السّنغال، كما دفع بالسلطات الفرنسيّة إلى اعتبار موقفه موقف رفض لها ومناوأة، وإلى النّظر إلى دعوته على أنّها دعوة سياسيّة لا تختلف عن مثيلاتها التي ظهرت في المنطقة معلنة الجهاد وساعية إلى تأسيس دولة.

ولعلّ ما أقدمت عليه فرنسا من إبعاد للشّيخ خارج البلد قد ساعد على ذيوع صيته، وعمل الأتباع على استغلال ذلك الإبعاد لإظهار الشّيخ بمظهر المناوئ للحضور الفرنسي في المنطقة.

ولكنّ ذلك لم يكن الشّعور السّائد عند كلّ مريديه ومعاصريه، كما أنّ موقف السّلطة الاستعماريّة منه لم يكن ثابتاً. فقد كان يحدّث المقرّبين منه بسوء تقدير الفرنسيين لموقفه، وجهلهم بنواياه ،وعدم فهمهم لدعوته. وقد عبّر عن ذلك تلميذه وابن خاله امباكي بُوصُّو في رسالة بعث بها على لسان جميع المريدين إلى "حاكم الحكماء

---

(١) محمد الأمين جوب، **إرواء النديم**، ص ٩.

ورئيس الرؤساء وحكيم العلماء المسيو بروفيه"[١] قال: «وتذكروا (المريدون) به ما كانوا يسمعونه من شيخهم المذكور حين يخلون به ويتحدّثون عنده، ويتعجّبون ممّا وقع له من الدّولة ممّا ينافي ما علموه فيه من فرحه بها واعترافه بالفوائد العديدة التي لم ينلها إلاّ بها، وكذا وكذا»[٢].

كما عبّر هو عن ذلك في رسائل بعث بها إلى ممثّلي السّلطة مادحاً الحضور الفرنسي في السّنغال وقد اعتبره نعمة أنعم اللّه بها على البلد وأهله، قال: «أمّا بعد فإنّ من نعم اللّه تبارك وتعالى العظام كونَ الأمورِ الدّنيوياتِ كلّها في انتظام بمن نظمها اللّه تبارك وتعالى بأيديهم، من أعيانها خافيهم وباديهم، فأظهروا الحقّ والعدالة في الرّعيّة بما في قلوبهم من المروءة والسّجايا المرضيّة، وفازوا بما لم يفز به غيرهم وانتشر في البلاد خيرهم...»[٣].

---

(١) مدير الشّؤون السياسيّة في المستعمرة لعب دوراً في صرف خلافة الشّيخ إلى ابنه محمّد المصطفى. انظر خديم سعيد امباكي، **التصوّف والطّرق الصّوفيّة في السّنغال**، ص ١٥٦.

(٢) **من رسائل الشّيخ محمد البوصوبي**، جمعه د. خديم محمّد سعيد امباكي، ص ١٧٥.

(٣) P. Marty, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Vol. II, p. 29. وقد أرفق الرّسالة بقصيدة في مدح "أبهى الدّول الموجودة انتظاما ألا وهي الدولة الفرنساوية". وينكر شيوخ المريديّة من أسرة الشيخ هذه الرسالة ويرون أنّها منحولة عليه، ومن وضع بعض الشيوخ المتواطئين مع بول مارتي الذي «كان من أشدّ الناس عداوة لمحمّد وأتباعه». هذا ما كتبه خديم امباكي (**التصوّف والطّرق الصوفية في السنغال**، ص ٧٩) وما كتبه الشيخ صالح امباكي مرتضى حفيد الشيخ في رسالة وجّهها إلينا في شهر ماي/ أيار ٢٠٠٦.

لقد كان يتّبع سياسة ما يمكن أن نسمّيه "الحياد الإيجابي" ، فهو لم يعارض وجودها ما دام ذلك الوجود يخدم مصالحه، ومنها استتباب الأمن وما يوفّره من فرص العمل والإنتاج وإمكانيّة نشر الدّعوة، ولكنّه كان يصرّ على عدم التّعامل معها ما أمكن ذلك. لقد كان حريصاً على مهادنتها، ولم يكن يتردّد في مكاتبتها حين يقوى ضغطها ويخشى منها الضّرر على نفسه أو على مريديه مبيّناً لها عدم رغبته في نفوذ سياسيّ، ومستجيباً لبعض ما تطلبه منه[1].

ولعلّ السّلطات قد اقتنعت أخيراً بطبيعة الطريقة المريديّة واختلافها عن الطّرق الأخرى جنوب الصّحراء الكبرى، وعن الحركات الدّينيّة في المنطقة العربيّة، فغيّرت من سياستها تجاه الشّيخ ومريديه إذ رأت فيهم مساعداً على تكثيف النّشاط الاقتصادي في المنطقة ممّا يساعد على استقرار الأوضاع بازدياد الثّروة ،ويدفع إلى الاستهلاك، ويوفّر المواد الأوّليّة للمصانع الفرنسيّة.

التقت مصالح الطّريقة المريديّة بمصالح السّلطات الاستعماريّة في السّنغال فتعايشا بعد سوء تفاهم وحصلت فرنسا على الاعتراف بها ولم تضطرّ إلى خوض حرب ضدّ مقاومة مسلّحة، كما حصل المريديون على الاعتراف بهم ولم يتوجّهوا نحو الجهاد. وقد تواصل

---

(١) كان في بعض الأحيان يستجيب لطلبات المستعمر ومنها قبوله أن يتلقّى طلبته تعليما بالفرنسيّة، وأن يدرّسوا بعد تخرّجهم في المدرسة الحكوميّة بسان لوي وأن يتلقّى مريدوه العاملون في الحقول تعليماً في أصول الفلاحة الحديثة وقد برهن عن جدّيته في التّعاون مع سياسة المستعمر التّعليميّة ولإعطاء المثل، بتعيين أحد أقاربه مدرّساً للغة الفرنسيّة وتحمّل نفقات مصاريفه. كما تبرّأ من المشاغبين للسلطة الاستعماريّة، انظر : Paul Marty, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Vol. I, pp. 295 - 96.

ذلك التّعايش مع السّلطات الوطنيّة بعد الاستقلال وبقي المريدون قوّة اقتصاديّة تؤثّر في السّياسة من دون الاشتـغال بها[١].

ولعلّ التوجّه الاقتصادي في فكر الشّيخ أحمد بمب كان اختياراً عن وعي بنجاعته في مقاومة الحضور الأجنبي لعدم تكافؤ القوى، وقد وعى الدّرس من فشل الحركات الإسلاميّة التي سبقته، فسعى إلى الحفاظ على الهويّة الإسلاميّة والإفريقيّة بدفع مريديه إلى العمل.

تعتبر الطّريقة المريديّة حالة خاصّة في تاريخ الفكر الإسلامي مقارنة ببقية الطّرق الصّوفيّة في جنوب الصّحراء الكبرى، وفي المنطقة العربيّة من العالم الإسلامي، بتوجّهها الاقتصادي وابتعادها عن السّياسة التي كانت الهمّ الأوّل في الفكر الإسلامي وحركات الإصلاح المنتمية إليه في القرن التّاسع عشر حين تعرّضت المنطقة الإسلاميّة للغزو الأوروبّي.

لقد غابت السّياسة في فكر الشّيخ أحمد بمب، كما غاب الإصلاح بجوانبه المتعدّدة التي شغلت الفكر العربي، فاتّجه نحو المحافظة على الموروث في ظلّ انهزام كلّ حركات المقاومة المسلحّة وقد غلب على فكره التوجّه الصّوفي لكنّه التوجّه الذي لم يولّ ظهره للدّنيا وأسّس طريقة صوفيّة عاملة وقد كانت فاعلة أكثر من حزب أو حركة سياسيّة.

تلك هي السّمات المميّزة للإسلام الصّوفي في المنطقة الغربيّة

(١) نعني بعدم الاشتغال بالسّياسة عدم تأسيس أحزاب أوالترشّح للانتخابات على أساس برامج تعتمد الفكر الدّيني. أمّا العمل في الإدارة في داخل البلاد أو التمثيل الدبلوماسي في الخارج فنجد الكثير من المريدين من أبناء كبار الشّيوخ وأحفادهم يشغلون فيه مناصب مهمّة.

من جنوب الصّحراء الكبرى، وهي سمات غلب عليها الجهاد والحركيّة والاشتغال بالسّياسة في القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين أي في زمن كانت فيه المنطقة تتعرّض لتدخّل أجنبيّ جاء يحرّك السّواكن ويغيّر العادات ويهدّد العقيدة. وشذّت عن هذا الطّريقة المريديّة التي كانت حركيتها اقتصاديّة وجهادها ثقافيّاً.

وقد عرفت المنطقة الشّرقيّة وضعاً مختلفاً وتميّز الإسلام الصّوفيّ فيها بالهدوء وعدم الاشتغال بالدّنيا وخوض غمار السّياسة وفتوح البلدان إلاّ في القليل النّادر حيث سجّلت بعض حركات الاحتجاج.

لم يسعَ المسلمون في شرق إفريقيا إلى إعلان الجهاد، ولم يظهر فيهم شيوخ طرق مثل عمر بن سعيد أو عثمان بن فودي، كما لم يظهر فيهم شيوخ من أمثال أحمد بمب، إذا نحن استثنينا ما وقع في السّودان من ثورة المهدي على الاستعمار الأنكليزي. ولهذا السّبب قلّت الدّراسات عن الإسلام في شرق إفريقيا مقارنة بما كتب عن الإسلام في المنطقة الغربيّة. فالاهتمام الغربي كان ولا يزال مسايراً للأحداث. وكلّما جدّ حدث كثر الاهتمام بما يعتقد أنّه وراء ذلك الحدث، ولقد لاحظنا تزايد اهتمام الغرب بالإسلام الشيعيّ بعد نجاح الثورة الإيرانيّة، وكذلك تزايد اهتمامه بالإسلام الحركي بعد أحداث أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

ولا يعني هذا عدم اشتغال شيوخ الطرق الصّوفيّة في المنطقة بنشر الإسلام في مناطق لم يدخلها من قبل، أو تخلّي هؤلاء الشّيوخ عن الاشتغال بالدّنيا والعمل لها.

فقد شهد القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين نشاطاً مكثّفاً للطُرُق الصوفية في المنطقة وحركة توسّع في انتشار الإسلام داخل القارّة انطلاقاً من السّاحل. ولكنّه يبقى إسلاماً هادئاً نسبيّاً وبعيداً عن الملاحم والحروب التي خاضها الإسلام في المنطقة الغربيّة.

الفصل الرابع

حاضر الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى

شهدت فترة الاستعمار الغربي توقّف حركات الجهاد، ولكنّ هذا لا يعني توقّف انتشار الإسلام في المنطقة وهو الذي لم ينتشر من قبل عن طريق الحروب. وإذا كانت سياسة الاستعمار قد سمحت للدّيانات التّقليديّة بالبقاء، وساعدت حركات التبشير في منافسة الإسلام والسّعي إلى وقف انتشاره، فإنّ تلك السّياسة قد ساهمت من حيث لا تدري في رسوخ قدم الإسلام في المنطقة وزيادة انتشاره. فبمساعدتها لحركات التّبشير أيقظت الشّعور الدّيني باعتباره شعوراً بالوطنيّة إذ كان الدّين الإسلامي يعتبر عند الأفارقة جنوب الصّحراء ديناً وطنيّاً ،للدّور الذي لعبه الأفارقة في نشره خلافاً للمسيحيّة التي وفدت مع الاستعمار وقام ببثّ تعاليمها مبشّرون جاؤوا من وراء البحار.

لقد نجح الاستعمار في القضاء على الدّور السّياسي للإسلام بقضائه على كلّ الممالك التي قامت عليه إبّان حركات الجهاد في القرن التّاسع عشر، ولكّن الإسلام باعتباره عقيدة ورؤية للعالم، واصل طريقه في التوسّع والانتشار في مناطق لم يدخلها قبل وصول الأوروبّيين. لقد استغلّ الدّعاة استتباب الأمن، وتطوّر وسائل التنقّل وانتعاش الحركة الاقتصاديّة لنشر عقيدتهم، هذا إلى جانب الوضع

المتميّز الذي حظي به المسلمون عامّة في المنطقة إذ كانوا الوسطاء بين السّلطة والشّعوب الإفريقيّة بحكم مستواهم الثّقافي. لقد كانوا مترجمين وموظّفين في الإدارة والدّواوين، وجامعي ضرائب متعاونين ثقات. ففي غرب إفريقيا مثلاً احتاجت فرنسا لإدارة البلاد إلى الاستعانة بوسطاء من وجهاء النّاس في مناطقهم وكانت الوجاهة محصورة في شيوخ الطّرق الصّوفـيّة وطلبتهم. كما احتاجت إلى إداريين ومترجمين يعملون في مختلف مؤسّسات المستعمرات الاقتصاديّة ،وقد استغلّ أولئك الوسطاء وظائفهم لنشر آرائهم الدينيّة في أماكن لم يدخلها الإسلام قبلهم.

ونفس الحاجة برزت في المنطقتين الوسطى والشرقيّة حيث جلب البريطانيون والبلجيكيون والألمان عمّالاً ومترجمين وإداريين مسلمين إلى المناطق التي استولوا عليها داخل القارّة وكان ذلك سبباً في انتشار الإسلام بين شعوب لم تعرفه من قبل[١].

وإذا كانت وسائل الاتّصال الحديثة قد ساهمت في انتشار الإسلام زمن الاستعمار الغربي، فإنّها قد سمحت بانتشار الدّعاة على اختلاف مذاهبهم في كامل أرجاء القارّة وفي مناطق لم يدخلها الإسلام قبل الاستعمار الأوروبّي ولا بعده.

---

(١) انظر عن دخول الإسلام منطقة كازمنس في السّنغال مثلاً: Sagna, S., «Contribution à l'étude de la notion du Jihad fi sabil-lah, support et fer de lance de la civilisation arabo-islamique: le cas du Sénégal», pp. 81 - 380.
وعن دخوله رواندا في منطقة البحيرات الكبرى، انظر: «Rwanda: comment l'Islam a pris racine: Rencontre avec Sheikh Salah Habimana. Religioscopie». www.religion info.

إنّ العامل الأهمّ في انتشار الإسلام في العصر الحاضر هو منظّمات الدّعوة الإسلاميّة والمنظّمات الخيريّة، وهي منظّمات غير حكوميّة وإن كانت تتلقّى الدّعم من بعض الحكومات، هذا إلى جانب عوامل الاختلاط في العمل أوفي الدّراسة أوفي البيت بالزّواج والمصاهرة والمجاورة. وإنّ قراءة في الإحصائيات الخاصّة بالمسلمين في القارّة الإفريقيّة تبيّن لنا بوضوح تواصل انتشار الإسلام فيها حتّى كاد حضوره يعمّها بنسب متفاوتة باستثناء ثلاثة بلدان، اثنان منهم صغيرا الحجم الجغرافي وهما سوازيلاند والرأس الأخضر، والثالث رقيق الحجم الدّيمغرافي وهو ناميبيا[1].

هذا مع العلم أنّ الإحصائيات في إفريقيا قليلة وأقلّ منها التصريح بنتائجها كاملة، ذلك أنّ للسياسة أعذارها والكثير من الدّول الإفريقيّة متعدّدة الأعراق والأديان وتقوم الحكومات فيها على توازنات ليس من صالحه أن تساهم الإحصائيات في تغييرها. ثمّ إنّ نسب المسلمين في بلدان القارّة جنوب الصّحراء مرتفعة، ولا يمكن أن ننسب ذلك الارتفاع إلى الفترات السّابقة التي كان الإسلام فيها كما قيل «على هامش المجتمعات الإفريقيّة».

عادت الدّعوة إلى الظّهور من جديد، ولكنّ الدّعاة لم يكونوا تجّاراً ولا متصوّفة كما كان الأمر في السّابق، هم اليوم عمّال في منظّمات حكوميّة وغير حكوميّة يقومون بعمل ويؤدّون واجباً تساندهم في ذلك خبرة وإمكانيات ماليّة وتقنيّة تسهّل مهمّتهم.

ومن الطّبيعيّ أن يستغلّ الدّعاة سواء كانوا وافدين أم من أبناء

---

(١) انظر: «Population musulmane en Afrique en 1997», www.malango-Mayotte.com.

البلد الظّروف السّياسيّة والاقتصاديّة السيّئة في البلدان التي يعملون فيها وخارج تلك البلدان لينشروا عقيدتهم. تلك كانت طريقة عمل المبشّرين في الماضي وهي اليوم طريقة الدّعاة المسلمين. وكثيرة هي المؤسّسات التربويّة والمستشفيات والمشاريع الفلاحيّة والصّناعية والمؤتمرات والنّدوات التي موّلتها منظّمات الدّعوة الإسلاميّة والمنظّمات الخيريّة المرتبطة بها. ففي رواندا مثلاً لم يكن المسلمون يمثّلون أكثر من نسبة ٢٪ من مجموع سكّان البلد وكان أغلبهم من الوافدين على البلد، وهم اليوم وبعد الاضطرابات التي تلتها عمليّة تطهير عرقي سنة ١٩٩٤ يمثّلون زهاء ١٠,٣٤٪[١]، وذلك راجع إلى عمليات الإغاثة والمساعدة التي قامت بها المنظّمات الإسلاميّة والمواقف التي اتّخذها المسلمون في هذا البلد من تلك المأساة ثمّ وبدرجة أهمّ إلى حيرة انتابت المسيحيين التُوتسِي خاصّة حين رأوا من يصلّي معهم في الكنيسة ينقلب إلى قاتل يفتك بهم وبذويهم لمجرّد انتمائهم إلى إثنية مختلفة عمّا ينتمي إليه هو. وما قيل عن رواندا يصدق كذلك على أوغندا التي أصبح الإسلام فيها موضوع السّاعة حتّى قيل إنّ «كلّ دقيقة تمرّ تأتي بمسلمين جدد»[٢] وعن ليبيريا ودول أخرى في جنوب الصّحراء وفي مناطق عديدة من القارّة.

---

(١) المصدر نفسه. وتصرّ بعض الإحصائيات "الرّسميّة" على أنّ عدد المسلمين في رواندا لا يتجاوز ١,٨٪. انظر: Père Serge Moussa Traoré, mafr, *Les religions au Rwanda, Les nouvelles statistiques officielle*.

(٢) هذا ما يؤكده الشيخ هارون: ...En Ouganda, l'islam progresse tellement vite Chaque minute nous apporte de nouveaux convertis», «L'islam gagne du terrain en Afrique, selon ses promoteurs», 14 Novembre 2004, *Religioscopie*. www.religion info.

ولابدّ من ذكر عامل آخر ساعد الدّعاة في عملهم وهو الأحداث الجاريّة في مناطق من العالم الإسلامي والحروب الدّائرة فيها نتيجة الحملات التي تقودها الولايات المتّحد الأمريكيّة في حربها العالميّة على الإرهاب منذ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١. لقد غذّت تلك الحملات شعوراً بمعاداة الولايات المتّحدة تُرجم باعتناق الكثير من الأفارقة الإسلام، وقد اعتبروا أنفسهم ضحايا سياسة الرّئيس بوش، وكأنّهم رأوا في ذلك الإسلام المقاوم الوحيد للهيمنة الأمريكيّة على العالم[١].

ومن الطّبيعيّ كذلك أن يتلوّن الإسلام الحديث بألوان الدّعاة وانتماءاتهم السّياسيّة والمذهبيّة ومصادر تمويل نشاطهم ،بالرّغم من صبغة الحياد التي تدّعي المنظّمات الخيريّة الالتزام بها. فهنالك الإسلام الشّيعي الوافد من إيران، وهنالك الإسلام السنّي السّلفي القادم في حقائب رجال المنظّمات الخيريّة الإسلاميّة السّعوديّة والخليجيّة بصفة عامّة، وهنالك الإسلام السنّي الإصلاحي الآخذ بوسائل الحداثة الوافد من مصر وبلدان المغرب العربي.

كما أنّه من الطّبيعيّ أن تظهر آثار الاتّصال المباشر والاحتكاك اليومي بين الإسلام القادم في حقائب الدّعاة وأذهان الطّلبة الأفارقة العائدين من الدّراسة في البلدان العربيّة والإسلام التّقليديّ الموروث عن الأجداد. ففي المنطقة الغربيّة مثلاً بدأ يظهر بعض الجدل حول ممارسات الطّرق الصّوفيّة والتّظاهرات الاحتفاليّة التي تقيمها في

---

(١) المصدر نفسه. «Les Africains s'identifient aux victimes de Bush parce qu'ils ont souffert sous les régimes coloniaux européens, qui étaient également chrétiens»، على ما شرح رجلٌ يُدعى أمادو (أحمد).

المناسبات الدّينيّة، مثل الاحتفال بالمولد النبوي وزيارات الشّيوخ الأحياء وتقديم الهدايا لهم وكذلك زيارات مراقد الشيوخ الأموات وإحياء ذكراهم. بدأت التساؤلات تأخذ طريقها إلى الصّحف والمواقع الإلكترونيّة على شبكة الانترنت تثير الشّكوك وتدعو إلى التّغيير[1].

يشهد الإسلام جنوب الصّحراء اليوم تحوّلات على غرار ما يحدث للإسلام في المناطق الأخرى، والأمر طبيعيّ في ظلّ تطوّر وسائل الاتّصال الحديثة، ويسر تنقّل البضائع والأشخاص والأفكار بين مناطق العالم. لقد استرجعت المنطقة نسبتها إلى العالم الإسلامي بعد استقلال دولها في النصف الثاني من القرن الشرين وأصبحت تلك الدول أعضاء في منظّمات دوليّة إسلاميّة واستفادت من مساعداتها ممّا سمح بتوسّع قنوات التّواصل بين المسلمين على مختلف مذاهبهم الدّينيّة وانتماءاتهم السياسيّة، كما سمح بانتشار تعليم اللغة العربيّة بين أبناء المنطقة وسهّل عليهم الاطّلاع على ما يكتب في العالم العربي.

وقد أدّت تلك التحوّلات إلى بروز أصناف من الإسلام ثلاثة هي: الإسلام الصوفي التقليدي، والإسلام الإصلاحي والإسلام الحركي.

ولعلّ في بروز الصّنفين الأخيرين ما يفسّر تزايد الاهتمام بالإسلام في هذه المنطقة الذي أدّى إلى بروز دراسات عن هذين الصّنفين ترصد كلّ تحرّك يقع في بلد أو كلمة تكتب في صحيفة فيها ذكر للإسلام، ليصل الأمر إلى تراكم للكتابات أدّى بالبعض إلى حديث عن غزو إسلامي جديد أو إعادة أسلمة للمنطقة. وقد وصل

(١) انظر موقع www.seneportal.com وفيه نقاش حول الاحتفال بالمولد النبوي.

الأمر إلى ظهور كتابات تتحدّث عن أصوليّة إسلاميّة مشابهة لما يقع في المنطقة الشرقية من العالم الإسلامي، تنذر بحدوث تغييرات في المنطقة وإن لم تكن في المستقبل القريب[١].

وإذا أردنا الترتيب وضعنا الصّنف الأوّل في الصّدارة من حيث عدد المنتمين إليه إذ هم الأكثريّة من عامّة شعوب المنطقة، يليه الصّنف الثّاني ويضمّ الطّبقات المتعلّمة من الذين درسوا في المشرق العربي وبعض تلامذتهم المتأثّرين بآرائهم، ثمّ يأتي الصّنف الثالث وفيه الأقليّة من الذّين أمكن لهم الاتّصال بالإسلام الحركي في المشرق العربي أو في المغرب أو في أوروبّا أو البلدان الإسلاميّة الآسيويّة.

١ ـ الإسلام الصّوفي التقليدي

لم يتأثّر هذا الصّنف كبير تأثّر بالتحوّلات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة في المنطقة، وإن بدا عليه بعض التجديد في تطوير وسائل عمله وفي سعي بعض أطرافه من أبناء شيوخ الطّرق وأحفادهم إلى منافسة الجمعيات والحركات الإصلاحيّة المعارضة له، الدّاعية إلى التخلّص منه[٢]. وهو لا يزال يركّز نشاطه على مجالي التعليم

(١) انظر: Elizabeth Hodgkin, «Islamism and Islamic Research in Africa», In : *Islam et sociétés au sud du Sahara*, N° 4 (1995), pp. 73 - 130.

(٢) من ذلك ظهور حركات في السّنغال تسعى إلى تحديث وسائل عمل الطّريقتين التيجانية والمريدية، حتّى لا تفقد حضورها في المجتمع وتلعب دورها في السّياسة وتصمد أمام هجمات الإصلاحيين. وبين الحركات تنافس شديد لكسب الأنصار. نذكر منها "التجمّع المريدي" Ramu و"حزب الترقية" عند المريدين، و"حركة المسترشدين والمسترشدات" M. M. M عند التّيجانيين.

والتربية الصّوفية التي وضع أسسها شيوخ الطّرق والقائمة على تعلّق المريد بشيخه وطاعته في كلّ ما يأمر به من أعمال أوسلوك، والتمسّك بعادات وسلوكيات سار عليها الآباء والأجداد، ورفض كلّ تغيير باعتباره بدعة. فإلى جانب المدارس التقليديّة التي تكون عادة مراكز للتّعليم وللعمل الفلاحي في القرى، نجد مدارس حديثة في المدن الكبرى تقدّم لطلبتها تعليما عصريّا تعتمد فيه مناهج تدريس حديثة مثلما هو الشأن في مؤسّسة "الأزهر" بالسّنغال التي أسّسها الشيخ محمد المرتضى امباكي أحد أبناء الشيخ أحمد بمب مؤسّس الطريقة المريديّة. كما نجد لدى شيوخ الطّرق توجّها نحو الاستثمار في مجالات صناعيّة وعقاريّة وخدماتيّة مثل مؤسّسات النّقل والمطابع والاتّصالات. وتستخدم عائدات الاستثمارات لتمويل الدّعوة ونشر الطّريقة.

ولم يتبع التجديد في وسائل العمل تطوّر في فكر شيوخ الطّرق ولم تصدر عنهم فتاوى في قضايا العصر المطروحة على المنتسبين إلى الطّريقة مثلما هي مطروحة على بقيّة المسلمين في العالم، ومنها تعدّد الزّوجات وحرية المرأة وتحجّبها والاختلاط ين الفتيان والفتيات في الدّراسة وفي العمل، وعلاقات المسلم بغير المسلم من أهل الكتاب أو من أصحاب الدّيانات المحلّية. فهم لا يزالون يعتبرون التحوّلات الاجتماعيّة في الأسرة وفي العمل والمعاملات والعلاقات بين الأجناس انحرافات وأدواء علاجها الرّجوع إلى السّلف والمحافظة على الموروث. كما أنّهم يعتبرون غير المسلم كافراً ولا يتحاورون معه إلاّ إذا كان ذلك لمساعدته على تغيير عقيدته فيكون الحوار دعوة إلى الدين وإلى الطّريقة. ولكنّهم مع ذلك يتعاملون معه في حدود التعايش السّلمي بعيداً عن كلّ مظاهر العداوة.

وعلى مستوى الحضور الفاعل في الحياة العامّة، لا يزال هذا الإسلام فاعلاً في السّياسة وفي غيرها من مجالات الحياة وخاصّة منها الاقتصاد والاجتماع. كما أنّه لا يزال يستقطب الوافدين عليه من غير المسلمين من داخل البلدان وخارجها سواء كان ذلك في المنطقة أم خارجها، في القارّة الإفريقيّة أم في قارات أخرى(١). فالدّعوة قائمة وكلّ منتسب إلى طريقة يسعى إلى نشر طريقته في كلّ مكان وجد فيه.

ولشيوخ الطّرق وزنهم في الحملات الانتخابيّة التي تخوضها الأحزاب السياسية بما لهم من نفوذ على أتباعهم يستغلّونه لتوجيههم نحو انتخاب هذا المرشّح أو ذاك(٢).

وإذا كانوا لا يشاركون مباشرة في الحياة السياسيّة فإنّ البعض من أبنائهم أو أحفادهم أصبحوا زعماء لأحزاب سياسيّة تنافس

---

(١) تشهد السّاحة الدّينيّة في المنطقة حركيّة لا تخفى، وقد أشرنا إلى تحول أعداد من غير المسلمين إلى الإسلام في المنطقة الغربيّة مثل أوغندا ورواندا وهم بالأساس من المسيحيين، كما نذكر تحوّل الكثير من معتنقي الدّيانات المحلّية إلى الإسلام في المناطق الوسطى مثل نيجيريا والكامرون وإفريقيا الوسطى والكونغو كما تظهره الإحصائيات عن الديانات المحلّية التي يتراجع عدد المنتسبين إليها من سنة إلى أخرى لفائدة المسيحيّة والإسلام انظر: «Général distribution of the adherents of african traditional religion in the continent of Africa - Chidi Denis Isizoh», www-sul.stanford.edu/depts/ssrg/ africa/ religion.

(٢) يتسابق رجال السّياسة في السّنغال مثلا لكسب تأييد شيوخ الطرق في كلّ مناسبة انتخابيّة. وتتناقل الصّحف أخبار الزّيارات التي يؤدّونها لهؤلاء الشّيوخ. انظر على سبيل المثال أخبار لقاءات ممثّلي الأحزاب السّياسيّة مع الخليفة العام للمريدين قبل انتخابات سنة ١٩٩٩ في صحيفة *Le Sud* السّنغاليّة بتاريخ ٢٨/٦/١٩٩٩.

الأحزاب التّقليدية الكبرى، كما عيّنوا سفراء للسّنغال في العديد من البلدان[1]. ولهم دور مهمّ في تخطيط السّياسات الاقتصاديّة والاجتماعيّة في بلدانهم وفي تنفيذها بما جمعوا من ثروات وبعثوا من مشاريع اقتصاديّة وثقافيّة. فهم شركاء للدّولة في تشغيل اليد العاملة وتقليص نسبة البطالة، كما أنّهم شركاء لها في مجهوداتها التعليمية ومشاريعها لمحو الأميّة وكذلك في سعيها للقضاء على الجرائم الفرديّة والمنظّمة[2].

لقد نافست الطّرق الصّوفيّة مؤسّسات المجتمع المدني الحديثة وفاقتها من حيث عدد المنتفعين بخدماتها لتفوّقها عليها من حيث الإمكانيات المادّية، وللنّفوذ المعنوي الذي يتمتّع به رجالها. ولعلّ دورها يكون أكثر فاعليّة في أوقات الأزمات السّياسيّة وتراجع نفوذ الدّولة مثل الذي حدث في رواندا سنة ١٩٩٤ أو الذي وقع ولا يزال في الصّومال منذ سنة ١٩٩١، وهي سنة سقوط نظام سياد برّي واختفاء الدّولة المركزية لصالح تنظيمات سياسيّة متصارعة بعضها ينتمي إلى الطريقة القادريّة ويتّخذ من الإسلام شعاراً ويدعو

---

(١) مثل الذي وقع في السّنغال أيضاً حين أسّس كلّ من مصطفى سي من العائلة التيجانيّة وحسين فال وهوحفيد إبراهيم فال صاحب الشّيخ أحمد بمب مؤسّس الطريقة المريديّة، حزبين سياسيين وترشّحا للرّئاسة منافسين لمرشّحي الحزبين الكبيرين التّقليديين: الحزب الاشتراكي الحاكم منذ الاستقلال والحزب الدّيمقراطي المعارض له منذ الاستقلال أيضاً. انظر صحيفة *Le Sud* السّنغاليّة بتاريخ ٢٨/ ١/ ٢٠٠٠.

(٢) من الأهداف المصرّح بها في القانون الأساسي لمؤسّسة الأزهر الإسلاميّة بالسّنغال «المساهمة الفعّالة في محو الأميّة والقضاء على الجرائم الاجتماعيّة والتقليص من عدد العاطلين»، **أضواء على مؤسّسة الأزهر الإسلامية**، ص ٢.

إلى تطبيق تعاليمه وإقامة نظام حكم يقوم عليها[١].

لكنّ دور الإسلام الصّوفي في الحياة العامّة بدأ في التقلّص نسبيّاً إذ لم يبق وحيداً في مجابهة الدّولة أو مساعدتها، لظهور تنظيمات سياسيّة واجتماعيّة على النّمط الأوروبّي ومنها ما أبقى على صلته بالإسلام التقليدي من دون الانخراط فيه أو هو أبقى على صلة مختلفة هي ليست صلة الانتماء الكامل بل الانتماء المشروط بإدخال إصلاحات، وهؤلاء هم الذين يمكن أن نعتبرهم رجال الإسلام الإصلاحي الذي بدأ ينافس الإسلام الطّرقي التّقليدي في سيطرته على الحياة الدّينيّة في المنطقة كما بدأ ينافسه في قربه من الأنظمة الحاكمة.

٢ ـ الإسلام الإصلاحي

لم تكن منطقة جنوب الصّحراء الكبرى بمعزل عمّا يجري في العالمين العربي والإسلامي، وكانت أصداء حركات الإصلاح السّياسي والاجتماعي والدّيني تصل إلى المنطقة يحملها الطّلاب العائدون من الدّراسة في البلدان العربيّة والإسلاميّة، وتحملها الكتب والمنشورات التي تأتي إلى المنطقة مع البضائع المستوردة.

وقد اتّجه الإصلاح في العالمين العربي والإسلامي في بعض وجوهه وجهة دينيّة إذ اعتبر الدّين المحرّك الأساسيّ للشّعوب، ورأس مال يمكن توظيفه لاستنهاض الهمم وإحداث التّغيير، فاستهدف الطّرق الصّوفيّة ساعياً إلى تخليص الدّين ممّا علق به من شوائب على مرّ العصور اعتبرت عوائق عن تقدّم المسلمين. يقول الأفغاني: «لابدّ من

---

(١) Marc-Antoine Pérouse de Montclos, *Des ONG sans gouvernement*.., pp. 3 - 4.

حركة دينيّة وهي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوامّ ومعظم الخواصّ من فهم بعض العقائد الدّينيّة، والنّصوص الشّرعيّة على غير وجهها الحقيقيّ، وبعث القرآن وبثّ تعاليمه الصّحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثّابت من حيث يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرى»[١].

كما اعتبرت الحركة الوهّابيّة حركة إصلاح دينيّ مع اختلافها عن حركة الإصلاح التي قامت في القرن التّاسع عشر، من حيث دعوتها إلى تنقيّة الدّين ممّا علق به من شوائب وإلى الرّجوع إلى اجتهاد السّلف الصّالح.

وقد سافر الكثير من أبناء المنطقة إلى الدّول العربيّة ودرسوا فيها وعادوا إلى بلدانهم يحملون أفكاراً في الإصلاح حاولوا نشرها بين النّاس بغية إصلاح أوضاعهم. فظهرت حركات إصلاحيّة سعت إلى مناهضة الطرق الصّوفيّة والحدّ من تأثيرها في حياة النّاس واحتكارها للشّأن الدّيني وسيطرتها على وسائل المعرفة. واختلفت اتّجاهات الإسلام الإصلاحي باختلاف المدارس التي تكوّن فيها أصحابه. فمنها المتحرّر التحديثي في معالجة قضايا التخلّف الاجتماعي والعلمي الدّاعي إلى الأخذ عن الغرب في مؤسّساته السّياسيّة والاجتماعيّة بفتح باب الاجتهاد وإعادة قراءة النصّ الدّيني، وهم الذين درسوا في شمال إفريقيا، في تونس والجزائر خاصّةً، ومنهم السّلفيون الدّاعون إلى التمسّك بما وصل إليه السّلف الصّالح من اجتهاد في القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة وهم الذين درسوا في الأزهر والجزيرة العربيّة.

---

(١) جمال الدّين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، ص ٣٢٨.

واعتمدت هذه الحركات الإصلاحية جنوب الصّحراء التّعليم وسيلةً لنشر ثقافة الإصلاح والعمل الجمعياتي مساعداً على ذلك وجعلت هدفها الأوّل تكوين مجتمع إسلامي يعيش على هدي القرآن والسنّة، من دون الحاجة إلى وسطاء مرشدين، وفصلت الدّين عن الدّولة، وركّزت جهودها على تحديث التّعليم في موادّه ومناهجه، ودعت إلى تحرير المرأة[١].

ولقد تعدّدت الجمعيات الإسلاميّة في المنطقة ومنها ما اختصّ بمجال التّعليم لم يتجاوزه، ومنها ما ركّز أعماله على الجانب الخيري والتّعاوني. ونذكر مثالاً على الجمعيات التي ركّزت اهتمامها على التّعليم لتنشئة جيل مسلم قادر على تولّي السّلطة وفرض الشّريعة منهجاً في الحكم وفي الحياة، جمعيّة "الاتحاد الثقافي الإسلامي" التي تُعتبر أقدم هذه المنظمات الموصوفة بالإسلاميّة وقد تأسّست سنة ١٩٥٣ في السّنغال الذي كان لا يزال في ذلك الوقت ضمن ما يسمّى "إفريقيا الغربيّة الفرنسيّة"، وأسّست فروعاً لها خارجه، و"جماعة عباد الرّحمن" التي انشقّت عنها، و"جمعيّة الفلاح" في مالي. ونذكر مثالاً على الجمعيات التي جعلت غايتها بثّ روح التّضامن بين المسلمين ومساعدة الضّعفاء على العيش ومعاضدة مجهود الحكومة في تقليص ظواهر الفقر والجهل والمرض، "الصّندوق السّنغالي للتّضامن الإسلامي" الذي يُموّل من مساهمات المنخرطين فيه ومن هبات المسلمين وزكوات أموالهم، وقد تحوّل إلى منظّمة غير حكوميّة ليتمكّن من تلقّي مساعدات من خارج البلاد[٢]. ولم تنجح هذه

---

(١) فانسان مونتاي، **الإسلام في إفريقيا السوداء**، ص ٢٤١.

(٢) Khadim Mbacké, *L'Islam au Sénégal*, p. 3.

الجمعيات في السّنغال وفي بقية أقطار المنطقة في تغيير الأوضاع وفشلت في «استمالة قلوب الجماهير التي قد أخذ بمجامعها الشّيوخ وسوّلوا لها» حسب تعبير عامر صمب[1].

والواقع أنّ فشل هذه الحركة الإصلاحيّة يرجع إلى أمرين: **أوّلهما** عدم مراعاة أصحابها لواقع البلاد إذ دعوا إلى تعريب التّعليم ونشر اللّغة العربيّة وهو ما لم تقبله الطّبقات التي درست في أوروبّا وارتبطت بلغاتها وآمنت بأنّ التقدّم يكون بمجارات الغرب في تفكيره وعلومه ووسيلة ذلك تعلّم لغاته، وكذلك في طرق عيشه وأنظمته الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وفصله الدّين عن الدّنيا في السّياسة. و**ثانيهما** عدم إدراكهم لقوّة الطّرق الصّوفيّة التي تمكّنت من السّيطرة على قلوب الأغلبيّة السّاحقة من الشّعب حين تأقلمت مع واقعها الثّقافي ولم تحمّلها ما لا طاقة لها به من تعلّم اللغة العربيّة والخوض في مسائل الاعتقاد والاختلافات فيها، حتّى أصبحت تلك الأغلبيّة تعتقد جازمة أنّ الإسلام ليس ديناً وافداً على المنطقة بل هودين المنطقة، والمحدّد الرئيس لهويتها.

ونجد جمعيات مماثلة في بلدان أخرى مثل مالي ونيجيريا التي تطوّرت فيها الجمعيات إلى حركات أكثر نشاطاً وحضوراً في الحياة العامّة لما كان يصدر عن أعضائها من مواقف تحدث في بعض الأحيان ردود فعل من الحكومة أومن جمعيات أقلّ نشاطاً منها. ومن هذه الجمعيات ما أصبح حركات سياسيّة لها مشاريع للحكم واكتسب طابعاً حركيّاً. ونذكر من هذه الجمعيات "جمعيّة الطّلبة المسلمين"

---

(١) عامر صمب، **الأدب السّنغالي العربي**، ج١، ص ١٩٨.

في نيجيريا التي أفرخت حركات تتفاوت في نسبة نشاطها M. S. S وتأثيرها في السّاحتين الدّينيّة والسّياسية. ومن هذه الحركات نذكر "جماعة إزالة البدعة وإقامة السنّة" التي أسّسها سنة ١٩٧٨ وتزعّمها إسماعيل إدريس[١]، ويُعتبر الشّيخ أبو بكر غُمِّي، صاحب ترجمة معاني القرآن إلى لغة حَوْسا، "مرشدها الرّوحي"، فقد قامت بدعم منه ولم يعرف عن مؤسّسها الرّسمي تكوين دينيّ معمّق يؤهّله للقيام بمهمّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وقد قضّى حياته في صفوف الجيش النّظامي النيجيري.

ويذكّرنا اسم الجماعة بكتاب الشّيخ عثمان بن فودي **إحياء السنّة وإخماد البدعة**، وهو الذي أعلن الجهاد في شمال نيجيريا سنة ١٨٠٤ وأسّس دولة "الخلافة" في سُكُتُو. فلعلّ في اختيار الاسم إشارة إلى تلك الخلافة وفيه محاولة لإحيائها، وفيه أيضاً رفض للدّولة اللائكيّة [العلمانية] التي قامت في نيجيريا الفيدراليّة بعد استقلالها سنة ١٩٦٠. وهذا ما ظهر عند حركات انشقّت عليها وكانت أكثر راديكاليّة وحركيّة منها.

وقد قاومت "جماعة إزالة البدعة وإحياء السنّة" الطّرق الصّوفيّة في المنطقة، وهي القادريّة والتّيجانيّة، ولعلّ في ترجمة معاني القرآن إلى لغة حَوْسَا محاولة لكسر احتكار تلك الطّرق للمعرفة الدّينيّة. ونتجت عن ذلك قلاقل واضطرابات في مدينة كَانُو مثلاً بين أنصار الجماعة وأنصار الطّرق الصّوفيّة الذين انتظموا في شكل ميليشيات

(١) Ousmane Kane: «Les mouvements religieux et le champ politique au Nigéria septentrional: le cas du reformisme musulan à Kano», in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4, 1990.

اتّخذت لها تسميات توحي بالتعبئة العسكريّة والجهاد المسلّح كما توحي بتكفير الطرف الآخر وإحلال دمه، مثل "جند اللّه" و "فتيان الإسلام"[1].

لقد سعى الإسلام الإصلاحي إلى ربط المنطقة بالعالم العربي متأثراً بما كان يجري فيه من تحرّك نحوالاستقلال ومقاومة الهيمنة الاقتصاديّة والسياسيّة الغربيّة، ولكنّ الاستعمار كان قد نجح في عمليّة الفصل بين المنطقتين، وتهيّأ لمرحلة ما بعد الاستقلال ليحكم ربط المنطقة اقتصاديّاً وثقافياً وسياسيّاً به، بتكوينه نخباً سلّم إليها مقاليد الأمور. وكانت هذه النخب بعيدة نسبيّاً عن كلّ ما هو عربي بحكم تكوينها الغربي وبعيدة عن كلّ ما هو إسلامي بحكم منشئها في مناطق تنصّر أهلها أو اتّبعوا الدّيانات الإحيائيّة التقليديّة، فلم تتمكّن الجماعات الإصلاحيّة الإسلاميّة من تحقيق أهدافها إلاّ في البعض ممّا كان يوافق توجّهات الحكومات الجديدة، التي دعتها متطلّبات السياسة إلى مجاراة الإصلاحيين فيه مثل تعليم العربيّة في المدارس الحكوميّة والجامعات، وفي حدود معيّنة. أمّا ما عدا ذلك وخاصّة ما يتعلّق بربط المنطقة بالعالم العربي عند البعض والدّعوة إلى نظام إسلاميّ عند البعض الآخر، فقد حاربته دول الاستقلال بتقوية التيار الطرقي التقليدي مثلما حدث في السّنغال، أو بالاستحواذ على الشّأن الديني وربطه بالعمل السّياسي للحزب الحاكم مثلما حصل في غينيا، فقد تقرّر «أن لا ينفصل أيّ نشاط ديني عن عمل الحزب وألاّ يتمّ في معزل عن توجيهاته»[2].

---

(١) *Ibid.*, p. 9.

(٢) انظر المنشور الصّادر عن الحزب الديمقراطي الغيني في: فانسان مونتاي، **الإسلام في إفريقيا السوداء**، ص ص ٣٦١ ـ ٣٦٥.

٣ ـ الإسلام الحركي

مبدئيّاً تُعتبر منطقة جنوب الصّحراء بعيدة جغرافيّاً وعقديّاً عن الإسلام الحركي الذي ظهر في المشرق الإسلامي وفي جنوب آسيا من باكستان إلى إيران، وتمكّن من الوصول إلى السلطة في بعض الأماكن أو هو يسعى جاهداً للوصول إليها وإقامة الدّولة الإسلاميّة. فغلبة الاتّجاه الصّوفي في المنطقة قد حالت دون انتشار هذا الصّنف من الإسلام. ولكن تلك الغلبة لا تخفي عنّا وجود بعض النّزعات الجهاديّة في هذا الإسلام والتي ساعدت على ظهورها عدّة عوامل، منها المحلّي ومنها الإقليمي والدّولي.

فالمحلّي يكمن في فشل الحكومات في الخروج ببلدانها من آفات الفقر والجهل والمرض، وغياب العدل في توزيع الثروات الوطنيّة، وكذلك غياب التّداول على السّلطة. ذلك الخروج الذي عقدت عليها آمال شعوب المنطقة في معارك التّحرّر من الاستعمار، ووعدت به الحكومات المتعاقبة ولم تتمكّن من الإيفاء بوعودها ممّا أدّى إلى تدهور أوضاع شرائح كبيرة من شعوب المنطقة ودفعها إلى تلبية نداء كلّ داعية إلى الإصلاح أوالتّغيير. وكان الدّين الملجأ، والمنظّمات والحركات الدّينيّة الإطار الذي يعبّر فيه كلّ رافض لوضعه عن رفضه ويلجأ إليه كلّ ساع إلى السّلطة لم يتوافر له مسلك آخر، فلا غرابة أن تستغلّ تلك الحركات غضب الرّافضين بقصد تجنيدهم.

ومن الإقليمي ما يحدث في العالمين العربي والإسلامي من ظهور لحركات إسلاميّة رافضة للنّهج الغربي في الحكم وفي معالجة مشاكل التّخلّف الاقتصادي والاجتماعي، مثل حركة الإخوان

المسلمين في مصر والحركات السّلفيّة الجهاديّة في أماكن متعدّدة عربيّة كانت أو إسلاميّة، والثورة الإسلاميّة في إيران التي نجحت في إقامة نظام إسلامي أصبح مثالاً يحاول الكلّ احتذاءه.

ومن الدّولي نذكر ما سمّي في وقت من الأوقات بالإمبرياليّة الغربيّة ومحاولات الغرب السّيطرة على مقدّرات شعوب العالم الثّالث ومنها الشّعوب الإفريقيّة جنوب الصّحراء وهي مسلمة في غالبية سكّانها وكان الإسلام سلاحها في مواجهة الهيمنة الغربيّة بمختلف أشكالها وتجلّياتها.

ولنا مثال على ذلك ما وقع في نيجيريا وهي أكبر دولة في المنطقة من حيث عدد سّكانها، وأغناها نظريّاً من حيث ثرواتها الطّبيعيّة. فقد أدّى فشل الحكومات المتعاقبة عليها، مدنيّة منتخبة أو عسكريّة انقلابيّة، في تحقيق التنمية ونشر العدالة والأمن بين المواطنين إلى ظهور حركات الإصلاح الإسلاميّة وتحوّلها إلى حركات سياسيّة. وقد ذكرنا "جمعيّة الطلبة المسلمين" التي تولّدت منها حركات اشتغلت بالسّياسة وسعت إلى إقامة دولة إسلاميّة في شمال نيجيريا، ومنها "جماعة إزالة البدعة وإقامة السنّة" Izala التي أنتجت بدورها جمعيّة "الدّعوة"، وجمعيّة "الأمّة" التي انشقّت عنها أكثر الجماعات تطرّفاً في رفض النّظام السّياسي القائم والدعوة إلى إقامة دولة إسلاميّة على غرار ما حدث في إيران، وهم "الشيعَاوَة" أو "يَانْ شِيعَة". ولعلّ في إعجابهم بالخميني واتّصالهم بالسّفارة الإيرانيّة[١] ما يفسّر التّسمية من دون أن يكون الجماعة متشيّعين حقّاً من حيث العقيدة.

(١) *Ibid.*, p. 22.

فنحن أمام تشيّع سياسيّ، غايته الاستفادة من تجربة والحصول على دعم لإحياء دولة الخلافة في شمال نيجيريا. وهم أقرب في رأينا إلى الإسلاميين الأصوليين وإلى الإسلام السّياسي منهم إلى الشّيعة.

وتُعتبر نيجيريا الدّولة التي تجلّت فيها حركيّة الإسلام أكثر من غيرها لوضعها الخاصّ والمتمثّل في نظامها السّياسي الفيدرالي الذي يسمح بهامش من الحرّية للولايات، ثمّ لوجود شمال مسلم في غالبيّة سكّانه في مقابل جنوب مسيحيّ وإحيائيّ. هذا الشّمال عرف قيام دولة إسلاميّة إبّان حركة الجهاد التي خاضها عثمان بن فودي في القرن التّاسع عشر ودامت إلى قدوم الأنكليز إلى المنطقة واحتلالها. وعند استقلال البلاد وتأسيس الفيدراليّة خسر الشّمال نفوذه وسيطر أهل الجنوب على الحكومة الفيدراليّة وكان نظام الحكم لائكيّاً أو صد الأبواب أمام كلّ محاولة للوصول إلى الحكم باعتماد الدّين، ممّا ولّد لدى سكّان الشّمال نزعة إلى الانفصال ،وتوقاً إلى إحياء دولة الخلافة، أي دولة الجهاد ونظامها الإسلامي. وقد استغلّوا هامش الحريّة وتوصّلوا إلى فرض نظم تغلب عليها صفة الإسلاميّة لتطبيقها أحكام الشّريعة الإسلاميّة في الجنايات مثلاً، وبعثها مؤسّسات كانت قائمة في الخلافة الإسلاميّة مثل مؤسّسة "الحسبة" كل ذلك في ولايات الشّمال حين عجزوا عن الانفصال عن الدّولة المركزيّة كما عجزوا عن فرض تلك المؤسّسات. يُضاف إلى كلّ هذا وجود نشاط معاد للإسلام تقوم به الكنيسة ويقوم به أنصار الدّيانات المحلّية وهو ما لا نجده في بقيّة دول المنطقة التي يغلب عليها الإسلام التّقليدي الطرقي ولا يوجد فيها نشاط عدائي للإسلام سواء كان ذلك من المسيحيين أم من أصحاب الدّيانات المحلّية أو يقلّ فيها عدد

المسلمين. بل إنّنا نجد تعايشاً بين المسلمين وغيرهم كما نجد حواراً بين المسيحيين والمسلمين من الإصلاحيين غايته ضمان التّعايش السّلمي بينهم. مع العلم أنّ المبادرة بالحوار جاءت من الطّرف المسيحيّ وبتوجيه من بابا الفاتيكان وإدارة من المجلس البابوي للحوار بين الأديان Pontifical Council for Interreligious Dialogue، ونجد أمثلة على هذا الحوار في دول مثل التّشاد ورواندا ولكنّها تبقى غير ممثّلة.

أمّا في بقيّة بلدان المنطقة فإنّ الوضع يختلف، وهامش الحرّية يقلّ فلا نجد ضجّة إسلاميّة كالتي نجدها في نيجيريا.

ولا يغرّنا كثرة ما يكتب عن الإسلام والصّحوة الإسلامية في بلدان يقلّ فيها عدد المسلمين عن عشرة في المائة، أو بلدان تسمح فيها الحكومات بهامش من حرية الرأي يشجّع البعض على التّعبير عن أمانيه ورغباته من دون أن يكون زعيماً لحركة دينيّة أو حزب سياسيّ، حتّى ليخال المرء أنّ الإسلام الحركي قد عمّ المنطقة وأنّ الجمهوريات الإسلاميّة والإمارات الدينيّة آتية لا ريب فيها وأنّ موعد ذلك غد أو بعده. فقد جاء في بعض عناوين الكتب والدّراسات ما ينذر بالخطر الدّاهم ويدعوإلى الاحتياط واتّخاذ المبادرات قبل حلول "المكروه"[١]. كما نجد في بعض المواقع وخاصّة منها التي تعبّر عن آراء مجموعات أو مؤسّسات دينيّة غربيّة الكثير من الأخبار والتعاليق والتحاليل التي تستغلّ أحداثاً تقع هنا أو هناك بدوافع قد لا يكون الدّين وراءها، ويكون أصحابها من المسلمين، لنتحدّث عن تنامي

(١) Elisabeth Hodgkin, «Islamism and Islamic resaerch in Africa», in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 4 (1990), pp. 73 - 130.

الخطر الإسلامي في هذا البلد أو ذاك من بلدان جنوب الصّحراء الكبرى[1].

وإن تنامي عدد الصّحف الإسلاميّة التوجّه لا يدلّ في نظرنا على بداية ظهور إسلام حركي سياسيّ يدعو إلى إقامة دول إسلاميّة في المنطقة، فالأمر لا يعدو كون هذه الصّحف تعالج قضايا اجتماعيّة من منظور ديني رأى أصحابها نجاعته في تقليص مظاهر الجريمة الفرديّة والمنظّمة، ومقاومة الأمّية والبطالة وانتشار استهلاك المخدّرات والحريّة الجنسيّة التي تسبّبت في انتشار أوبئة مثل السيدا [الإيدز] وبقيّة الأمراض المنقولة جنسيّاً، وهم يعملون في نطاق قوانين الدّولة اللاّئيكيّة وليس خارجها. وما يلاحظ فيها من نقد لسياسات الدّول في هذا المجال أو ذاك ليس دليلاً على دعوتها لاستبدال الدّولة القائمة بدولة إسلاميّة، وهي غير قادرة على ذلك لو أرادته نظراً لقلّة أنصارها في هذا التوجّه المفترض.

فالمنطقة بعيدة نسبيّاً عن مواقع التوتّر في العالم، وإن استخدمت في بعض الأوقات ساحة لبعض العمليات الموجّهة ضدّ بعض القوى الغربيّة، فإنّ ذلك الاستخدام لا يعني انتشار الإسلام الحركي فيها إذ القائمون بتلك العمليات أعوان تنفيذ فقط لأوامر آتية من أماكن خارج المنطقة. ولنا في تفجير السفارات الأمريكية في شرق إفريقيا، وإسقاط الطّائرة الفرنسيّة فوق صحراء النّيجر أمثلة على ذلك. فالذين خطّطوا لهذه العمليات ليسوا من أبناء المنطقة، ولم يكشف التحقيق أنّ الإسلام في نيجيريا أو تنزانيا وراء تلك العمليات وما كُشف هو أنّ

---

(١) مثل موقع voxdei على شبكة الانترنت. انظر: www.bethel-fr.com.

تلك العمليات خُطّط لها خارج المنطقة، وموّلت من خارج المنطقة وإن شارك في تنفيذها بعض أهل المنطقة.

إنّ هامش الحرية الذي يتمتّع به المسلمون في بلدان جنوب الصّحراء الكبرى نتيجة عدم تدخّل الدّولة في الشّأن الدّيني، ونشاط الطّرق الصوفية في المنطقة من حيث تأطير السكّان دينيّاً واجتماعيّاً، وسيطرتها على العقول والأبدان في مجتمعات ينخفض فيها مستوى التعليم إلى أقلّ من ٥٠٪ من عدد السكان قد قلّصا من حظوظ انتشارالإسلام الحركي في المنطقة.

الفصل الخامس

الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى وحوار الأديان

يمرّ العالم اليوم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ خاصّةً بتحوّلات كبرى فرضتها تلك الأحداث وردود الفعل الأمريكيّة والغربيّة عليها، كما فرضها تسارع نسق العولمة وما يفرزه من توتّرات اجتماعيّة ناتجة عن ازدياد نسبة الفقر في دول العالم الثّالث ومنها الدول الإسلاميّة، وما يحدثه من نزاعات بين تلك الدول والدول الغنية. وأدّت تلك التوتّرات والنّزاعات بالبعض إلى الحديث عن صدام الحضارات[١] وصراع الثّقافات والأديان، وتعالت أصوات العقلاء في العالم منادية بضرورة الحوار بين الأديان والثّقافات لعلّ ذلك يخفّف من حدّة تلك التوتّرات التي انقلبت في بعض مناطق العالم إلى صراعات دامية ذهبت بالحرث والنّسل.

لقد تجدّد الاهتمام بالأديان والثّقافات للدّور الذي تلعبه في تهدئة

---

(١) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Shuster, 1996.

الصّراعات أو إذكاء نارها. وكان التّركيز على الدّيانات الكتابيّة بصفة خاصّة لحدّة الصّراع الدّائر بين أصحابها على المستويين السياسي والاقتصادي.

والإسلام جنوب الصّحراء الكبرى معنيّ بهذه الدّعوة إلى الحوار بحكم انتسابه الثّقافي إلى منطقة الصّراع أوّلاً، وإلى العالم الثّالث المتضرّر من العولمة ثانياً، وبحكم تقاسمه المنطقة وأهلها مع الدّين المسيحيّ ثالثاً، فعدد المسيحيين في الأقطار الإفريقيّة جنوب الصّحراء مهمّ وحضورهم في مراكز السّلطة السياسيّة أهمّ.

ولكن رغم هذا الوضع الخاصّ فنحن لا نجد منه مساهمة كبرى ولا استعداداً واضحاً لهذا الحوار وذلك على الغالب، رغم الدّعوات المتكرّرة من الطّرف المقابل أي من الجانب المسيحيّ. ولعلّ هذا يعود في نظرنا إلى غلبة الصّنفين الصوفي التقليدي المسالم والمكتفي بنفسه، والحركي الرّافض لغيره.

فالإسلام الصّوفيّ التقليديّ يعيش حالة الاكتفاء الذاتي، ولا يشعر بالتّهديد ما دام هو الغالب والأكثر عدداً وعدّةً. هو يكتفي بالتّعايش السّلمي والمنافسة بالدّعوة وجلب الأنصار، من دون عداء ظاهر ولا ولاء حميم. إنّه التّجاهل لكن مع اليقظة والاحتراس. وهذا واضح في المنطقة الغربيّة من جنوب الصّحراء الكبرى وفي الدّول التي يمثّل فيها المسلمون أغلبيّة السكّان. فلم نسمع إلى حدّ ما أوصلنا إليه علمنا، بلقاء تمّ بين شيوخ الطّرق وأساقفة الكنائس للتحاور في شؤون العقيدة أو في مسائل الاختلاف، ولم تصدر عنهم توجيهات مكتوبة موجّهة إلى أتباعهم أو إلى المسيحيين الذين يعيشون بين ظهرانيهم، ولم نقرأ في صحف المنطقة أو ما يصدر فيها من كتب عن حوار

رسميّ تمّ بين ممثّلين عن أنصار الدّيانتين. ولعلّ طبيعة الأنظمة السياسيّة القائمة على مبدأ الفصل بين الدّين والدّولة لم تشجّع على هذا الحوار، كذلك فإن عدم وجود اضطرابات يحرّكها الدّين والعقيدة، إذا نحن استثنينا ما يحدث من حين لآخر في نيجيريا، كان وراء غياب هذا الحوار.

أمّا الإسلام الحركي، فهو بطبيعته وبصفة عامّة رافض للحوار مع من يعتبرهم أعداء متربّصين به، ومغتصبين أرضه ومصادر رزقه أو مصادرين ثقافته وإرادته[1]. وهو يرفض الحوار حتّى مع المختلفين معه من المسلمين من الصّنفين الإصلاحي والصّوفي التّقليديّ.

وقد ذكرنا أنّ هذا الصّنف قليل الانتشار في المنطقة إلى حدّ اليوم، مقارنةً بالمنطقة العربيّة، قليل الخطر حتّى تظهر الأحداث خلاف ما نذهب إليه.

ويبقى الصّنف الثّالث من الإسلام، وهو الذي نعتناه بالإصلاحي، الصّنف المؤهّل أكثر من غيره لقبول الحوار مع الأديان الأخرى والمشاركة فيه. غير أنّه لم يقم بالخطوة الأولى، وظلّت جهوده مركّزة على الحوار الإسلامي ـ الإسلامي أي على إقناع أنصار الإسلام الطّرقي بتعديل المسار وقبول التّغيير تمشّياً مع التحوّلات التي يشهدها العالم، أو إقناع أنصار الإسلام الحركي بضرورة التّخلّي عن

---

(١) جاء في بيان صادر عن حزب التحرير الإسلامي في ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٥ «إن فكرة "حوار الأديان" ما هي إلا مكر شيطاني غربي كافر»، وفيه تحذير للمسلمين «من الوقوع في شرك هذه البرامج الشيطانية التي ينظمها الغرب ويدعو لها حكام السوء والعمالة في بلاد المسلمين». انظر نصّ البيان على الموقع التالي: www.hizb-ut-tahrir.info.

العنف وقبول الواقع وترك المواجهة حفظاً للدّماء والأموال.

وفي الجملة، فإنّ الدّعوة إلى الحوار بين الأديان لم تلقَ صدى واسعاً في المنطقة بالرّغم من الوضع الخاصّ الذي يعيشه سكّانها، ولعلّ ذلك راجع إلى اختلاف مواقف الدّاعين إليه من جهة أي الطّرف المسيحيّ ثمّ إلى بعد المنطقة نسبيّاً عن بؤر التوتّر والمواجهة بين الدّينين والثّقافتين، وإلى التّعايش السّلمي الحاصل بين أنصارهما في أغلب البلدان جنوب الصّحراء الكبرى من جهة ثانية.

فمن حيث اختلاف مواقف الدّاعين إلى الحوار من الطّرف المقابل أي المسيحيّ نجد تركيزاً على الدّعوة إليه في المناطق التي يقلّ فيها عدد المسيحيين مثل السّنغال ومالي والنّيجر في حين تضعف تلك الدّعوة في مناطق يمثّل فيها المسيحيون الأغلبية مثل دول منطقة البحيرات الكبرى والدول الواقعة جنوب خطّ الاستواء. فكأنّ الدّعوة إلى الحوار ليست بريئة، وكأنّ الحوار ليس مقصوداً في حدّ ذاته وبدافع حبّ الخير للآخر، بقدر ما هو وسيلة للإبقاء على النّفس وحفاظاً على البقاء في مناطق أصبح فيها البقاء مهدّداً أو هو استشعر التّهديد القادم والقريب.

أمّا من حيث بعد المنطقة نسبيّاً عن بؤر التوتّر في العالم العربي خاصّةً، فهذا أمر له أثره الذي لا ينكر. فالمنطقة لم تعرف حروب الاستقلال، كما أنّها لا تعيش اليوم على وقع أزيز الطّائرات الحربيّة وأصوات انفجار الصّواريخ العابرة للقارّات.

نضيف إلى كلّ هذا ضعف الأصوات الدّاعيّة إلى الحوار بين الأديان في المنطقة العربيّة للظّرف الذي تعيشه اليوم، وللإحباط الذي تشعر به أمام سياسات الطّرف المقابل في المنطقة وتأخّر الحلول

للمشاكل العالقة بين الطّرفين ومنها مشكلة الأراضي العربيّة المحتلّة وتأخر المساعدات الموعود بها للتّنمية الاقتصاديّة، ولعدم وجود معايير متّفق عليها للبدء في هذا الحوار لعدم تكافؤ الأطراف المدعوّة إلى هذا الحوار.

فالحوار بين الأديان يدخل ضمن الحوار بين الحضارات، وهناك إشكالية مطروحة اليوم إلى جانب إشكاليات أخرى لا يتّسع المجال لذكرها، تتعلق بالشروط التي يتمّ في ظلها الحوار الرّاهن أوالمتوقّع. فالحضارة الغربية تتسم بتفوقها العلمي والتكنولوجي على حضارات العالم الثالث، ومنها الحضارة الإسلاميّة ومن ثم، فهي في موقع يسمح لها بالسيطرة على أجندة حوار الحضارات. وبحكم ذلك التّفوّق ساد الحضارة الغربية اليوم شعور بالتفوق الشامل في جميع مجالات المعرفة، انعكس في شكل استراتيجيات للترويج للقيم الغربية في كل مجالات الحياة، واعتبارها القيم الوحيدة المقبولة كأساس للتعامل الدولي، وقد ترجمت عن ذلك مقولة "نهاية التاريخ"، وهذا يعني أنه مع انتصار القيم الغربية، فقد وصل التاريخ إلى منتهى تطوره، حيث لا قيم أخرى بعد القيم الغربية. وفي هذا الإطار ظهرت مقولة الصدام بين الإسلام والغرب، وثارت التساؤلات في الغرب عن مدى اتساق الإسلام مع القيم الديمقراطية، باعتبار أن شرعية الإسلام في المنظور الغربي إنما تستمد من انسجامه مع القيم الغربية، وليس مع القيم التي جاء بها وعاش جزء مهمّ من البشريّة على هديها قروناً عدّة.

فلذلك كلّه تأثير على الأصوات الدّاعية إلى الحوار في المنطقة الإفريقيّة جنوب الصّحراء لارتباطها ثقافيّاً ودينيّاً بالمنطقة العربيّة

شمالها.

ولكن رغم كلّ هذا فإنّ الحوار بين الأديان في المنطقة واقع يوميّ تعيشه شعوب المنطقة من دون خطب ومؤتمرات وبيانات، ويترجمه التّعايش السّلمي بين مختلف العقائد في المنطقة الواحدة والمدينة الواحدة وفي بعض الأحيان في الأسرة الواحدة. كما يترجمه عدم وجود نزاعات دينيّة أو سياسيّة دينيّة في المنطقة.

ولعلّ في هذا ما يشجّع على انطلاق الحوار الرّسمي في مستقبل الأيّام، تفادياً لما يمكن أن تحدثه الأزمات الاقتصاديّة والاستبداد السّياسي في بعض البلدان، إضافة إلى تعدّد مناطق التوتّر في العالم الإسلامي، من توجّه إلى التّعصّب الدّيني واستغلال العقيدة لمقاومة الاستبداد بشقّيه السّياسي والاقتصادي، وإلى هجرة الشّباب العاطل عن العمل والمحروم إلى مناطق التوتّر حين تنجح حركات المقاومة الإسلاميّة في تلك المناطق في استقطابه.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث الوقوف على خصائص الإسلام جنوب الصحراء الكبرى بتتبّع مسيرته في المنطقة منذ دخوله إليها إلى اليوم، وبرصد التحوّلات التي يمرّ بها في الوقت الرّاهن. وسعينا إلى الوقوف على ما يميّزه عن الإسلام في المناطق الأخرى وخاصّة منها المنطقة العربيّة في محاولة لاختبار مقولة "الإسلام الأسود" والبحث عن مدى تمثيلها لواقع الشأن الدّيني في المنطقة. وطرحنا قي المقدّمة جملة من الأسئلة حاولنا الإجابة عنها.

ولم نجد كبير اختلاف بينه وبين الإسلام في المناطق الأخرى، يسمح لنا بتصنيفه أو نعته بالأسود باستثناء بعض المظاهر الرّاجعة إلى تاريخ المنطقة المختلف عن تاريخ المنطقة العربيّة، أو ظهور بعض الطّوائف التي ليس لها كبير وزن في المنطقة. فالعقيدة واحدة مهما حاولنا الوقوف على بعض المظاهر النّاتجة عن التأثّر بعادات موروثة عن الفترة السّابقة لدخول الإسلام إلى المنطقة، والتي لا نعتبرها مميّزة وإلاّ اضطرّنا ذلك إلى اعتبار كلّ إسلام في منطقة معيّنة أو حتّى في بلد معيّن صنفاً خاصّاً. فتأثير العادات السّابقة عليه فيه، أمر رأيناه طبيعيّاً وملازماً لكلّ الأديان عند انتشارها خارج مناطق ظهورها. وهو حادث للإسلام في المناطق الأخرى التي انتشر فيها خارج الجزيرة العربيّة من دون أن تعتبر

مميّزات تسمح بتصنيفه في تلك المناطق أصنافاً لا صلة لها ببعضها البعض.

الإسلام الإفريقي جنوب الصّحراء الكبرى واحد ومتعدّد في نفس الوقت. فالإسلام العالِم واحد والإسلام الشّعبي متعدّد.

الإسلام العالِم واحد، وهو إسلام المنطقة العربيّة بفروعه السنّي والشيعيّ والخارجي مع غلبة السنّي المالكي عليه. أمّا الإسلام الشّعبيّ فهو متعدّد من جهة تأثّره بالمحيط الثّقافي التّقليدي السّابق عليه، ومن حيث تأثره أيضاً بالواقع السياسيّ والاقتصادي والاجتماعيّ للمنطقة، شأنه في ذلك شأن الإسلام في المناطق الأخرى التي نشاهد فيها اختلافاً في بروز جانب من الإسلام أو آخر حسب الظّروف التي تمرّ بها، وحسب درجة المستوى الثّقافي والعلمي التي تكون غالبة عليها.

وهو يمرّ بنفس التحوّلات التي يمرّ بها الإسلام في المنطقة العربيّة وإن كانت عمليّة التحوّل أقلّ سرعة. ولعلّ ذلك راجع في نظرنا إلى عدّة عوامل موضوعيّة منها الموقع الجغرافي للمنطقة وبعدها النّسبيّ عن مراكز التّأثير الخارجيّ، ونعني به التأثير الغربي، وبالتّالي بعدها عن مركز الصّراع الدّيني والحضاري الدّائر في الشّرق الأوسط. ومنها تعثّر النموّ الاقتصادي والاجتماعي والثّقافي في المنطقة، وهو عامل أساسيّ في تعطيل حركة الإصلاح والحدّ من حركة التثاقف والوعي بمتطلّبات العصر وضرورة الإصلاح. فالشّعوب التي ترزح تحت نير الفقر والجهل والمرض يشغلها السعي وراء توفير لقمة العيش عن ترف التّفكير في ما وراء ذلك.

ولعلّ في هذا ما يفسّر غلبة الجانب الطّرقي الصوفي التّقليدي عليه، وهو الجانب الذي يكاد يكون المميّز الوحيد له عن الإسلام في

المناطق الأخرى. فقد لاحظنا ضعف الجانب الإصلاحي الذي لا يتجاوز تأثيره بعض الطّبقات التي توافرت لها أسباب الاتّصال بالعالم العربي ومراكز التّعليم العالي فيه. فالاتّصال بالعالمين العربي والإسلامي رغم التطوّر الحاصل فيه بقي ضعيفاً مقارنةً بالاتّصال بالعالم الغربي، وعدد الطلبة المبعوثين إلى أوروبّا وأمريكا يفوق بكثير عدد الموفدين إلى العالمين العربي والإسلامي وكذلك نسبة المبادلات التّجاريّة والثّقافيّة. هذا إضافة إلى غلبة المناهج الغربيّة على التّعليم الرسمي في المنطقة. كما لاحظنا انحسار الجانب الحركي السّياسي للفصل بين الدّين والدّولة في دساتير دول المنطقة منذ استقلالها. وتبقى نيجيريا حالة خاصّة في المنطقة لأسباب شرحناها حين تعرّضنا لهذا الصّنف من الإسلام.

تلك هي صفات الإسلام جنوب الصّحراء الكبرى كما تبدو لنا اليوم في بدايات القرن الحادي والعشرين، وفي عصر العولمة الزّاحفة والعولمة المضادّة لها، وانتشار بؤر التوتّر في مناطق عديدة من العالم. وقد يتغيرّ الأمر في مستقبل الأيّام أو السنين، إذا ما تغيّرت الأوضاع، في اتّجاه أو في آخر. فالمستقبل غير واضح المعالم تمام الوضوح، وإن كان البعض من المنتسبين إلى المعاهد المسمّاة بالاستراتيجيّة لا يوافقون على ما نذهب إليه.

المصادر والمراجع

أ ـ العربيّة

- الأفغاني، جمال الدين، **الأعمال الكاملة**، القاهرة، د. ت.
- بابكور، عمر سالم عمر، **الإسلام والتحدّي التنصيري في شرق إفريقيا**، مكة، ١٤١٧ هـ.
- البغدادي، عبد القاهر، **الفرق بين الفرق**، بيروت، ١٩٨٢.
- بمب امباكي، الشيخ أحمد، **سفينة الأمان**، دكار ـ السنغال، د. ت.
- ـــــــــ، **تزوّد الصّغار إلى جناب اللّه ذي الأنهار**، دكار ـ السنغال، د. ت.
- ـــــــــ، **مسالك الجنان**، دكار ـ السنغال، د. ت.
- ابن بطّوطة، **رحلة بن بطوطة**، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- بلّو، محمّد بن عثمان، **إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور**، القاهرة، ١٩٦٤.
- ابن فودي، عثمان، **إحياء السنّة وإخماد البدعة**، كانو ـ نيجيريا، د. ت.
- الجرجاني، **التّعريفات**، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
- جوب، محمد الأمين، **إرواء النّديم من عذب حب الخديم** [مخطوط، تحت الطبع بتحقيق محمد شقرون].
- دندش، عصمت عبد اللطيف، **دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب إفريقيا**، بيروت، ١٩٨٨.
- زبادية، عبد القادر، **مملكة سنغي في عهد الأسكيين**، الجزائر، ١٩٧٦.

- السّعدي، عبد الرحمن، **تاريخ السّودان**، باريس، ١٩٨١.
- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، تونس، ١٩٩٠.
- صمب، عامر، **الأدب السنغالي العربي**، الجزائر، ١٩٧٩.
- العجيلي، التليلي، **الطّرق الصّوفيّة والاستعمار الفرنسي في تونس**، تونس، ١٩٩٢.
- كعت، محمود، **تاريخ الفتّاش**، باريس، ١٩٨١.
- امباكي، خديم محمّد سعيد، **من رسائل الشّيخ محمد البوصوبي**، اسطمبول، ١٩٩٦.
- ــــــــــ، **التصوّف والطّرق الصّوفيّة في السّنغال**، الرباط، ٢٠٠٠.٢
- المغيلي، محمّد بن عبد الكريم، **أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي**، تحقيق عبد القادر زبادية، الجزائر، ١٩٧٤.
- مونتاي، فانسان، **الإسلام في إفريقيا السوداء**، تعريب إلياس حنّا إلياس، بيروت، ١٩٨٣.
- النّحوي، الخليل، **بلاد شنقيط المنارة والرّباط**، تونس، ١٩٨٧.
- الوزّان الفاسي، الحسن، **وصف إفريقيا**، بيروت، ١٩٨٣.

ب ـ الأجنبيّة

- Anderson, Hilary, «Branches of Islam Clashing in Nigeria», *New York Times*, October 11, 1996.
- BA, Amadou HampatÕ , L'Empire peul du Macina.
- Boilat L'abbé, *Esquisses Sénégalaises*, Paris, 1853, p. 480, in: Cheikh Tidiane SY, *La confrérie sénégalaise des mourides*.
- Cardaire M., *Contribution à l'étude de l'Islam noir*, Bamako, 1949.
- Chailley, M., «Aspects de l'Islam au Mali», in *Notes et études sur l'Islam en Afrique noire*, Paris, CHEAM, 1962.

- Chidi Denis Isizoh, «Général distribution of the adherents of African traditional religion in the continent of Africa» - www-sul.stanford.edu/depts/ssrg/ africa/religion/.
- Cuoq. J., *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, 1984.
- Fadl Hasan Y., «The penetration of Islam in the eastern Soudan», In Lewis I.M., *Islam in Tropical Africa.*
- Gaye, Amadou., «Le Magal: Guide du pélerin à la ville sainte». http//touba.free.fr.
- Hodgkin, Elisabeth, «Islamism and Islamic research in Africa», in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4/1990, pp. 73 - 130.
- Jaulin, R., «Sur l'Islam noir», *Table Ronde*, 126 (1958) pp. 183 - 213.
- Kane, Ousmane, «Les mouvements religieux et le champ politique au Nigéria septentrional: le cas du reformisme musulman à Kano», in *Islam et sociétés au sud du Sahara*, nº 4/ 1990.
- Lange, D., *Chronologie et histoire d' un royaume africain*, Wiesbaden, 1977.
- Last, Murray, *The Sokoto Califate*, London, 1977.
- Le Châtelier, *L'Islam en Afrique Occidentale.*
- Lewis, I. M., *Islam in Tropical Africa*, London, 1969.
- Mbacké, Khadim, «L'Islam au Sénégal», *Sénégal Contact*, Février 1995.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine, *Des ONG Sans gouvernement, Mouvements islamiques et vélléité de substitution à l'Etat dans la Somalie en guerre*, [Colloque] le Caire 29 - 31 Mars 2000, pp. 9 - 11.
- Martin, B. G., *Muslim Brotherhoods in Nineteeth Century Africa*, Cambridge.
- Martin, ST Y. J., *L'Empire Toucouleur et la France.*
- Marty, P., *Les Mourides d Ahmadou Bamba*, Paris, 1976.
- ———, *Etudes sur l'Islam au Sénégal*, Paris, 1719.

- Maikorema Zakari, «Rabih au Bornou, Documents des études nigériennes», *I. R. S. H.*, Niamey, 1979.
- Sagna, S., «Contribution à l'étude de la notion du Jihad fi sabil-lah, support et fer de lance de la civilisation arabo-islamique: le cas du Sénégal» (Thèse inédite UCAD DAKAR, 1996).
- Samb, A., «Islam arabe et Islam noir», in *Ethiopiques*, nº 2 (AVRIL) 1975.
- Sambe, Bakary, «Islam noir ou adaptation de l'islam?», http//www.moncelon.com.
- Trimingham, J. Spencer, *The Influence of Islam upon Africa*, London, 1968.
- SY Cheikh Tidiane, *La confrérie sénégalaise des Mourides*, Paris, 1969.
- Wade, Madike, *Destinée du Mouridisme*, Dakar, 1991.
- Zeltner, Jean Claude, *Pages d'histoire du Kanem*, Paris, 1980.
- Zouber, M., *Ahmad Baba de Toumbouctou*, Paris, 1977.

المواقع الإلكترونيّة :

www.aqaed.com
www.fnour.com
www.islammemo.cc/filz/index
www.deen.ws/maqalat
www.newmeshket.net
www.hizb-ut-tahrir.info
www.alhawali.com
http//www.moncelon.com
http//touba.free.fr
www.bethel-fr.com

فهرس المحتويات

رابطة العقلانيين العرب

رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **٢٣ عاماً من الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا ـ دمشق.
- **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعُصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **ازدواجية العقل، دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.

- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت.
- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة - بيروت.
- **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت.
- **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة - بيروت.
- **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة - بيروت.
- **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي - بيروت.
- **الإسلام السنّي**، تأليف بسام الجمل، دار الطليعة، بيروت.
- **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر حمّامي، دار الطليعة، بيروت.
- **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، دار الطليعة، بيروت.
- **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال، دار الطليعة، بيروت.
- **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي، دار الطليعة، بيروت.
- **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود، دار الطليعة، بيروت.
- **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي، دار الطليعة، بيروت.

للاتصال بالرابطة: arab. rationalists@wanadoo. fr

مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٣ edots ١٤٢٥/٠٧/٢٠٠٠

الإسلام "الأسود"

جنوب الصحراء الكبرى

□ الإسلام جنوب الصحراء الكبرى، أو الإسلام "الأسود"، عبارة تُطلق في الدراسات الحديثة، ولا سيما الاستشراقية منها، على الإسلام السائد في المنطقة الممتدة من جنوب الصحراء الكبرى إلى رأس الرجاء الصالح في أقصى القارّة الإفريقية. ونعت الإسلام في تلك المنطقة الشاسعة بالأسود، وجعله واحداً ومختلفاً عن غيره عند الشعوب الأخرى، فكرة غربية تعتمد العرق أساساً، وتبحث عن الاختلاف وتُركّز عليه لغايات تلاقت مع مآرب الموجة الاستعمارية في مستهل القرن الماضي.

□ فهل الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى واحدٌ تغني دراسة مجتمع من مجتمعاته أو طائفة من طوائفه عن دراسة الجميع؟ وهل هو مختلف عن الإسلام في بقية العالم الإسلامي؟ وهل الحديث عن إسلام "أسود" أو إفريقي مشروع؟

□ يحاول المؤلّف في كتابه هذا، وهو العليم بأحوال المنطقة من خلال تواجده المديد فيها، الوقوف على خصائص الإسلام في تلك المنطقة، وذلك من خلال تتبّع مسيرته منذ دخوله إليها وحتى اليوم، ورصد التحولات التي يمرّ بها في الوقت الراهن. كما يسعى إلى حصر الفوارق التي تميّزه عن الإسلام في المناطق الأخرى، ولا سيما منها المنطقة العربية، في محاولة لاختبار مقولة «الإسلام الأسود» والتحقّق من مدى تمثيلها لواقع الشأن الديني في تلك المنطقة بأطيافه المتنوعة وألوانه المتعدّدة.



ISBN 9953-456-47-X

9 789953 456478

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت